الرؤيا الإنسانية الصوفية عند الحارث بن أسد المحاسبي

(أبي عبد اللّه)

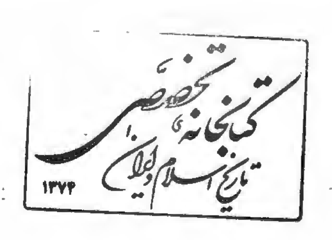
المتَوفّى سنة ٢٤٣هـ



الدكتور

محمد الزيمون





الرؤيا الإنسانية الصوفية عند
أبي عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي
المتوفى سنة 243هـ



الدكتور محمد الزيمون

الرؤيا الإنسانية الصوفية

عند أبي عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة 243هـ



الطبعة الأولى

2017م-2018م

المملكة الأردنية الهاشمية رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5101/ 10/ 2016)

219.2

الزيمون، محمد احمد

الرؤيا الإنسانية الصوفية عند أبي عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة 243هـ- محمد احمد الزيمون - .عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2016

(   ) ص.

ر.إ.: (2016/10/5101).

الواصفات: /الصوفية// الفرق الإسلامية/

❖ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN 978-9957-02-644 -8- (ردمك)

Dar Majdalawi Pub.& Dis.
Telefax: 5349497 - 5349499
P.O.Box: 1758 Code 11941
Amman- Jordan

دار مجدلاوي للنشر والتوزيع
تليفاكس: ٥٣٤٩٤٩٧ - ٥٣٤٩٤٩٩
ص.ب ١٧٥٨ الرمز ١١٩٤١
عمان - الأردن

www.majdalawibooks.com
E-mail: customer@majdalawibooks.com

إهداء

إلى روح والدي الذي نذر للرحمان

يوم ولدت أن يعلمني ما لم يعلم

و إلى أمي التي كانت لي نورا

يضيء عتمة الظلام و ظلمة الأيام

وإلى إخوتي و أخواتي و أصدقائي و أقاربي و خلاني

و إلى الطيف الذي تجلّى لي يوما، و أصبح فيما بعد

أجمل حقيقة، إلى رفيقة الدّرب و توأم الروح

وإلى اللذين جعلا من فؤادي مسكنهما،

الي ولدي أحمد وعبد الرحمان.

أهدي هذا البحث المتواضع



شكر خاص

أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذي العزيز الدكتور محمد كنون الحسني الذي أشرف على هذا البحث، الذي كان في الأصل أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، ولم يبخل علي بالنصح و التحفيز، فنعم الأستاذ ونعم الإنسان.

وأتقدم بالشكر والتقدير والامتنان إلى أستاذي وقدوتي الدكتور عبد الكريم الطرماش الذي كان وفيا لذكرى والدي رحمه الله، ويد عون لي طوال مسيرتي العلمية.

وأدعو الله العلي القدير أن يتغمد برحمته الأخ والصديق المرحوم عبد السلام الرباحي، الذي أمدني في حياته بمراجع قيمة، أسأل الله أن يجازيه عني أحسن الجزاء، وأن يسكنه فسيح جنانه.

واتقدم بخالص الشكر والامتنان الى الأخ الفاضل الدكتور الحسن الغشتول الذي بذل ما في وسعه لكي يرى هذا العمل النور ويخرج الى عموم القراء.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المقدمة

دخلت عالم الحارث المحاسبي أول مرة يوم قرأت كتابه "الوصايا" مصادفة ودون سابق تخطيط. ويومها أحسست بمتعة جمالية وصفاء روحي جعلاني أفكر مليا في سر ذلك الجمال و الجلال الذي غمرني. وفي غمرة الإعجاب والانبهار والانجذاب إلى ذلك العالم المشكل بالكلمات وجدتني أرسم خطاطات وهياكل تفسر تلك المتعة الجمالية وذلك العشق الخفي لمثل تلك الكتابة الصوفية الأخلاقية.

وشرعت في هذا العمل الذي رغبت من خلاله في قراءة التراث الصوفي للحارث المحاسبي قراءة شمولية، بعيدة عن الانتقاء والمفاضلة والإسقاط المنهجي المتعسّف.

إن الرّكام المعرفي والفكري الثري والعالم الذي خلفه الحارث المحاسبي، إمام مدرسة التصوف ببغداد في القرن الثالث الهجري، صيغ بوسائل تعبيرية وأسلوبية محددة، وبذوق جمالي و بلاغي معين، وبرؤيا فكرية وروحية وإنسانية مميزة مما دعاني إلى نفض الغبار عن هذه الآليات الإنتاجية الأصلية.

وإن مثل هذه "القراءة" العصيّة والمستعصية التي أتوق إليها لا يمكن أن تتم بدون وسيط يقرب المفاهيم ويرفع الحجب والأستار عن دلالاتها القديمة، ويطوي المسافات البعيدة بين زمن إنجاز النص التراثي وزمن قراءتنا المعاصرة.

و لعل خير وسيط لقراءة الخطاب الصوفي للحارث المحاسبي هو " التراث" نفسه، بوصفه كلا متكاملا ووحدة متناسقة لا انفصام فيها ولا تفاضل بين حقولها المعرفية.

وإن قراءة تراث المحاسبي بالتراث نفسه لا تلغي إمكانية الاستفادة من المناهج الجادة والمرنة، ومن الدراسات الحداثية الفكرية والأسلوبية والجمالية ذات الصلة بالموضوع؛ من مثل الدراسات الجادّة في الفكر الإسلامي وفي جماليات التلقي والصورة الفنية و البلاغة وعلم الأخلاق وعلم الجمال.

وإن صدوري عن هذه الخلفية المنهجية وطموحي إلى مثل هذه المقاربة الشمولية المنفتحة على التراث وعلى الفكر المعاصر، ومعرفتي الأولية المسبقة بطبيعة التراث العربي الإسلامي وبآلياته التكوينية وسماته البلاغية، المتمثلة عموما في "الشمولية" والحركية و" الواقعية "و" الوسطية "و" المثالية الروحانية" و" التأنيسية "، هو الذي قادني إلى اختيار عنوان " الرؤيا الإنسانية الصوفية عند أبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، المتوفى سنة 243 هـ" لهذا الكتاب.

ويطرح العنوان منذ البداية إشكالات مفاهيمية وأسئلة نقدية تحتم عليّ تفكيكه دلاليا ومساءلة مفاهيمه اصطلاحيا، بما ينسجم وثوابت التراث العربي الإسلامي عموما، وخصوصية التجربة الصوفية عند المحاسبي.

وإن الكشف عن الدلالات المستورة والمتوارية للعنوان يعتبر خطوة منهجية ضرورية لخوض غمار البحث عن تجليات الرؤيا الإنسانية الصوفية في خطاب المحاسبي الأخلاقي والمعرفي والجمالي و الإنساني.

وأملت علي الضرورة المنهجية إيلاء الأهمية لمظاهر التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري، والتعرّف على أسسها ومكوناتها؛ وذلك من خلال استعراض أهم الرؤى الصوفية لأهم مدارس التصوف التي وجدت في ذلك القرن (مدرسة بغداد للحارث المحاسبي، ومدرسة مصر والشام لذي النون المصري، ومدرسة نيسابور لحمدون القصّار).

واستعنت في هذا المقام بكتب التراجم وجل ما كتب عن السلوك العملي لشيوخ هذه المدارس الصوفية.

وقد أعطاني الاطلاع على تفاصيل السلوك العملي لشيوخ التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري المشروعية والمبرر العلمي للحديث عن "البعد التأنيسي" في الخطاب الصوفي للحارث المحاسبي الذي أولى الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي والغيبي العناية القصوى، مما جعلني ملزما بالبحث في مظاهرها من خلال ممارسته التحققية.

وتطرح "الممارسة التحقّقية "عند المحاسبي إشكالات فكرية ومعرفية ومفاهيمية من قبيل علاقة البيان بالعرفان فيها، هل عي علاقة تكامل وانسجام ومصالحة أم علاقة تصادم وقطيعة؟

وما هي دلالات و أبعاد وسمات ومكونات المعرفة الصوفية عنده؟ وما مفهوم المحبة والعقل الغريزي والبصيري عنده؟ وما علاقة العقل البصيري بالقلب عنده؟

وإن الإجابة عن مثل هذه الإشكالات المعرفية المخصوصة أعطتني، حسبما أعتقد، تصورا واضحا وشاملا عن أبعاد وآفاق رؤيا المحاسبي الصوفية التي قامت على طرائق تحققية وتوجهات كمالية وعوّلت على التجربة العملية وعلى النظر العملي الحي، وطلب الكمال في العمل الشرعي. وصدرت عن معرفة قائمة على الاستغراق في الاشتغال الشرعي الذي أدى بدوره إلى تحقيق نوع من التكامل والتساند بين البيان (الشرع) والعرفان (الحقيقة).

وطرحت "الممارسة التخلّقية" إشكالات فكرية من قبيل: هل اتسمت بسمات التراث عموما من حركية وواقعية ووسطية وروحانية وتأنيسية ؟

وهل ظلت ظاهرة صامتة تكتفي بالاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحيّ، وبالانغلاق على ذاتها وبالاتباع، أم انفتحت على آفاق أخرى، وابتدعت قيما جديدة تستجيب لروح العصر وتتفنن في صياغة حلول عاجلة لأمراض العصر المستعصية؟

وأوليت في هذا البحث عناية خاصة للآليات الإنتاجية الصّورية التي دخلت في تكوين الخطاب الأخلاقي الصوفي لدى المحاسبي؛ مثل الوسائل اللغوية والبلاغية والحجاجية التي شكلت ما أسميته "بالرؤيا الجمالية الإبداعية".

والرؤيا الجمالية الإبداعية ليست بالضرورة هي الرؤيا الإنسانية الصوفية (التخليق) رغم اشتراكهما في البعد التأنيسي ورغبتهما في تحقيق إنسانية الإنسان. ويظل الجمال قادرا على إيصال المضامين الأخلاقية في أحسن حلّة و أبهى صورة. وفي هذا السياق طرح خطاب المحاسبي إشكالات جمالية من قبيل:

كيف استطاع المحاسبي التوفيق بين المحتوى الخلقي و الشكل الجمالي، وبين الرؤيا الإنسانية الصوفية والرؤيا الجمالية الإبداعية، وبين التخليق والتأديب.

إن الإجابة عن مثل هذه الإشكالات تطلبت مني البحث في قضايا جمالية مخصوصة، مثل علاقة الصورة الفنية لدى المحاسبي بالتخييل، وطبيعة السمات والمكونات البلاغية واللغوية التي توسل بها المحاسبي في خطابه الأخلاقي الصوفي الذي نحا منحى إبداعيا وجماليا وفكريا ومعرفيا في آن، تداخلت فيه العوالم جميعها، بما فيها "عالم الإمكان".

وقد عانق المحاسبي عالم الإمكان من خلال كتابه التخييلي الإبداعي والمعرفي" التوهم" الذي أثار بدوره أسئلة جمالية ذات علاقة وطيدة بالقضايا النقدية الكبرى التي عاصرها المحاسبي في القرن الثالث الهجري.

وقد خضت مغامرة البحث عن " الرؤيا الإنسانية الصوفية " عند المحاسبي وفق هذا التصور، مسترشدا ببعض الدراسات الفكرية ذات القيمة العلمية، ومهتديا بمفاتيح للقراءة وهبتها لي هذه الدراسات التي دخلت في حوار صريح ومفتوح مع محتوياتها، انتصر لبعض تصوراتها تارة واختلف مع بعض توجهاتها تارة أخرى، عُدّتي في ذلك خصوصية التراث العربي الإسلامي عموما وتعاليه عن كل تصور جاهز مسبق ومنهج فوقي متعسف.

وحاولت، قدر جهدي، مراعاة الثوابت العامة للتراث العربي الإسلامي واحترام أفق "القراءة" الذي رسمته وحددته في مدخل البحث.

وقد كان طريقي صعبا وشائكا ومتشعّبا ومتشابكا تطلب مني الحذر وعدم التسرع في إصدار الأحكام الجاهزة. لذا آثرت التريث وعدم الجري وراء كل ما كتب عن تراث المحاسبي الفكري. ولم تكن غايتي المادة المعرفية في حد ذاتها بقدر ما كان طموحي هو تقييم ما كتب عن التصوف الإسلامي عموما وتصوف المحاسبي خصوصا وتمحيصه ومساءلته والتأكد من مصداقيته وموضوعيته.

ولذلك تعمدت الانتقاء في المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في الموضوع، والتي تراوحت، كما أشرت من قبل، بين كتب التصوف الإسلامي والتراجم والفكر الإسلامي والفلسفة والبلاغة والنقد وعلم الأخلاق وعلم الجمال وجماليات التلقي..

وقد أثار هذا الزخم المعرفي والعلمي المركّب والمعقّد إكراهات التوفيق بين حقوله المعرفية لتحقيق الغاية العلمية والنقدية المبتغاة منه. ولذلك اعتمدت على مناهج مرنة تبتعد عن المعيارية والتقعيد، وتقيم قطيعة مع الآليات الفوقية المتعسفة التي كرستها المناهج الاستشراقية التي تؤثر التحاليل الثيولوجية والفيلولوجية على غيرها.

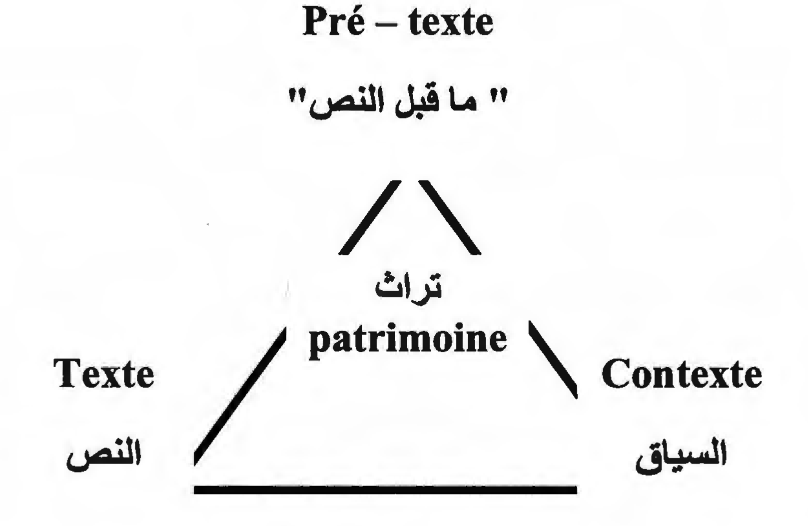
وقد آثرت الاسترشاد بالمنهج الوصفي الاستقرائي أو "الفينومينولوجي" الذي يسعى إلى تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة.

وإن فلسفة "المعنى" التي يبحث عنها المنهج الفينومينولوجي تجد صداها واسعا في فلسفة "الفهم" التي بلورتها فلسفة "فن التأويل" المعاصرة (Philosophie Herméneutique)، ولذلك تعمدت استحضار آليات وتقنيات "فن التأويل" Herméneutique، والمتمثلة عموما في الوسائل والآليات اللغوية والمنطقية والتصويرية والرمزية والاستعارية التي توظف للكشف عن حقيقة موضوع ما.

وعليه، أسعفتني "الفينومينولوجيا"، كما ساعدتني الهيرمينوطيقا Herméneutique على الغوص في البنية الداخلية للكون الصوفي والفكري عند المحاسبي، من أجل الكشف عن وظيفته المعيارية والبلاغية والفكرية، والبحث عن حقائقه المضمرة والمطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية. والحقيقة المضمرة التي توخيت البحث عنها في تراث المحاسبي ليست حقيقة متعالية عابرة للحظات التاريخية، وإنما حقيقة منخرطة في منطق التجارب والممارسات والمقاصد والأفعال.

وقد استفدت من الهيرمينوطيقا أن "قبل" وجود النص هناك نص آخر "نص قبلي" و"قبل" التأويل هناك تأويل آخر "تأويل قبلي". وهذه التأسيسات القبلية

تعتبر أن النصوص التي يؤولها القارئ ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق "منصهرة " من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر وأخرى تأسست في الماضي. وعليه ينخرط " التراث " بكل إمكانياته الدلالية و الرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر. وتصبح كل قراءة لنص أو أثر فني قراءة وتأويلا للتراث، ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكّلت في التاريخ. ويتخذ النص أو الأثر بذلك صورة وعاء قد احتوى على تأويلات وخطابات ورؤى و مناهج سابقة، إلى جانب احتوائه على افتراضاتنا الخاصّة وتأويلاتنا و قراءاتنا الراهنة.



وقد استلزم مني الاسترشاد بهذا المنهج المرن الاعتماد على آلية مخصوصة وهي "الحوار Dialogue " بوصفه بعدا أساسيا في فاعلية الفهم. والحوار المقصود يفترض نسبية الآراء والافتراضات، وأن المعرفة هي حصص موزعة تنفي الوثوقية والأحكام اليقينية، فكل حوار حقيقي يستلزم الميل بالإنصات إلى إنتاج الآخر، ومنح رأيه الاهتمام الخاص، و الولوج إلى فكره لفهم ما يقوله وما يعبّر عنه .

إن آلية " الحوار" التي تعمدت تشغيلها آلية مرنة تقصي التعسف في إصدار الأحكام و تروم إعادة تقييم الأفكار والمعتقدات في ضوء التحام الآراء والافتراضات على سبيل الفحص، لأن " الفهم " قبل كل شيء " تفاهم Entente ".

وأخيرا، كان لزاما علي أن أتبع قواعد أربع في منهج هذا الكتاب المتواضع، وهي القواعد التي حددها رينيه ديكارت في كتابه "مقال في المنهج" وهي:

1- القاعدة الأولى : قاعدة البداهة أو الوضوح، ومؤداها تعليق الحكم و عدم القبول إلا بما يكون واضحا و متميزا.

2- القاعدة الثانية : قاعدة التحليل، و أساسها تقسيم المفاهيم المركبة إلى عناصر بسيطة ، ثم تفكيك هذه الأخيرة إلى ما هو أبسط منها.

3- القاعدة الثالثة : قاعدة النظام، أي تنظيم الأفكار بالانطلاق من البسيط إلى المركب، و من الجزئي إلى الكلي، و ترتيبها بشكل يجعلها متسلسلة و متماسكة.

4- القاعدة الرابعة: قاعدة التعيين Enumération، أي تعيين مختلف أجزاء كلية معينة، و الانتقال من حكم إلى آخر بطريقة تضفي الوضوح على المجموع.

وبالموازاة مع الاسترشاد بهذه القواعد المنهجية توخيت تعريف المفاهيم قبل مناقشتها، وهي طريقة "سقراط" التي أشاد بها و تبناها "أرسطو" ومن جاء بعده من الفلاسفة و المناطقة إلى أن صارت طريقة بدهية في البحث العلمي و الأكاديمي.

والحقيقة أنني أحسست بالمتعة وأنا أبحث في الرؤيا الإنسانية الصوفية عند المحاسبي. وقد جاد علي إنتاجه الفكري والروحي بكشوفات معرفية و نتائج علمية، أتمنى صادقا أن تكون في مستوى الأسئلة الكبرى التي أطلقتها على مدار البحث ككل. وحسبي أنني اجتهدت، و لكل مجتهد نصيب.

وقد استلزمت مغامرة الإجابة على هذه الأسئلة الكبرى تقسيم بحثي المتواضع إلى مدخل عام و بابين كبيرين، تفرّعت عنهما فصول ومباحث، أوردتها كالأتي:

- **مدخل عام: التراث العربي الإسلامي وإشكال القراءة**

- **الباب الأول** : الرؤيا الإنسانية الصوفية عند المحاسبي والمصالحة بين البيان والعرفان.

+ **الفصل الأول** : التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري (الأسس والمكونات ووجهات النظر الخاصة).

1- مدرسة بغداد (الحارث المحاسبي).

1- 1- الأسس والمصادر والمؤثرات.

1- 2- مدرسة بغداد ودور السري السقطي في التأسيس.

1- 3- الحارث المحاسبي مؤسس مدرسة بغداد (مكانته، كتبه و مؤلفاته، أخباره وأحواله، مذهبه الصوفي وأسسه ومصادره).

1- 3- 1- مكانته.

1- 3- 2- كتبه ومؤلفاته.

1- 3- 3- أخباره وأحواله.

1- 3- 4- مذهب المحاسبي الصوفي (أسسه ومصادره).

2- مدرسة مصر والشام (ذو النون المصري).

3- مدرسة نيسابور (حمدون القصار).

- **الباب الثاني** : الرؤيا الجمالية عند المحاسبي بين التخليق والتأديب.

+ **الفصل الأول** : الممارسة التخلقية عند المحاسبي بين الإتباع (الانغلاق) والابتداع (الانفتاح).

1- الحارث المحاسبي و الباعث على التخلق و تخليق المجتمع.

2- الزهد عند المحاسبي، مفهومه و تجلياته و علاقته ب "التخلق".

3- الأخلاق الإنسانية الصوفية عند المحاسبي بين الاقتداء بالنموذج و الانفتاح على الأفق الإبداعي.

+ **الفصل الثاني** : الرؤيا الجمالية الإبداعية عند المحاسبي.

1- الرؤيا الجمالية عند المحاسبي وعالم "الإمكان" كتاب " التوهم " نموذجا.

1- 1- دلالة العنوان " التوهم ".

1- 2- كتاب "التوهم" وإشكال الجنس والنوع الأدبيين.

1- 3- "التخييل" و"التصوير البصري" في كتاب التوهم.

2- الرؤيا الجمالية عند المحاسبي والطاقتان البلاغية واللغوية.

وإن لكل عمل واجتهاد مهما بلغ من العناية ثغرات ونواقص وعثرات. وحسبي في هذا البحث المعاناة والرغبة في التجديد وتلمس الجديد والتمرد على كل جاهز مسبق وكل منهج علمي فوقي لا يراعي خصوصية الظاهرة التراثية وأبعادها التأنيسية والروحية والجمالية.

مدخل عام: التراث العربي الإسلامي وإشكال القراءة

لا يمكن خوض مغامرة " قراءة " التراث العربي الإسلامي دون الحسم في مجموعة من الإشكالات التي أثارتها "قراءات" الدارسين والنقاد والمختصين لهذا التراث من قبل. وهي القراءات التي تشعّبت دروبها وتعدّدت مناهجها وآلياتها واختلفت خلفياتها المعرفية والثقافية والإيديولوجية، ولكنها ظلت، رغم ذلك، حبيسة النظرات الجزئية و التجزيئية للتراث، وأسيرة مناهج وآليات متعالمة شُغّلت قسرا في دراسة الظاهرة التراثية العربية الإسلامية، هذا فضلا عن وقوع جلّ القراءات المتقادمة في التجريب والانطباعية والتعسّف والتكرار.

ولعلّ القضية المحورية التي علينا مجابهتها وإثارتها عند التعرض لإشكال قراءة التراث العربي الإسلامي تتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية: بأي وعي نتعامل مع التراث؟ ما مفهوم التراث العربي الإسلامي؟ كيف نبني لأنفسنا فهما موضوعيا لتراثنا؟ ما طبيعة " القراءة " الواعية للتراث، وما هي أبعادها و حدودها وآلياتها؟

1- إن "التراث" بأحد أبعاده هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي و أصبح جزءا منه.[1] وأما التراث الكتابي العربي فهو كل ما أنتجه العرب إلى غاية عصر النهضة. وكل هذا التراث ننظر إليه ونتعامل معه على أنه " نص" رغم ما فيه من تنوع واختلاف.[2] ذلك لأن " التراث " منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط و أنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص.[3] كما أنه ليس مجموعة من العقائد النظرية التابثة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو

---

[1] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، ، دار ابن خلدون، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ص 242.

[2] سعيد يقطين، الرواية و التراث السّردي (من أجل وعي جديد بالتراث)، ، المركز الثقافي العربي، ط 1 (أغسطس)، 1992، ص127.

[3] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، 1992، ص39.

مجموع تجليات هذه العقائد النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم.[1]

ولعل أهم ما يميز التراث العربي الإسلامي هو حركيته ومرونته ومسايرته للواقع؛ فالوحي و التشريع سايرا الواقع بكل تحولاته وتجلياته وتعقيداته الحياتية والبيئية والثقافية وإشكالاته السياسية وأسئلته الوجودية والعقدية. كما أن مصادر التشريع الإسلامي من مثل الإجماع والقياس استلهمت آلياتها وحدودها من مناهضة الجمود ومسايرة تطورات العصور و احتياجاتها التشريعية. وأما الفرق الإسلامية و المذاهب الكلامية فقد شكلت وجهات نظر مختلفة في مواضيع وإشكالات معرفية وعقدية أفرزتها حركية المجتمعات الإسلامية وتطورها؛ فإذا ما نظرنا إلى التصوف، مثلا، وجدناه منهجا حركيا وطريقة عملية، ومن ثم فاتهام التراث العربي الإسلامي، من قبل المستشرقين، بالجمود واللاواقعية اتهام باطل، إذ الواقع لم يكن غريبا عن التراث، لأن المصدر الأول للتراث، وهو الوحي استجابة علوية لتغيّرات الواقع، كما أن أصول التشريع الإسلامي كلها تعقيل للواقع و تنظير له.[2]

و لا يفوتنا الإشارة، في هذا المقام، إلى تلك الخصوصية التي انفرد بها التراث العربي الإسلامي، و هي موقفه المتوازن الذي يوفق، دونما تعسف، بين ما يحسبه الآخرون متناقضات.

و سمة التوفيق المتوازن هاته هي التي يحلو لكثير من الباحثين تسميتها ب "وسطية " الإسلام، و التي يفضّل الباحث محمد عمارة تسميتها بالموقف "الثوري" بين موقفين متطرّفين، أو باطلين. و هو الموقف الحق الذي يصدر عن رؤية شمولية و شاملة لا تفصل بين الظواهر المتعددة، لأنها تنبع من منبع واحد و

---

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد (موقفنا من التراث القديم)، بيروت، ط 4 ، 1992، ص 15.

[2] نفسه، ص 56 – 58.

وحيـد، و مصـدر قبلـي هـو الـوحي.[1] إذ الظـاهرة الفكريـة التراثيـة مثاليـة، مصدرها العقل و أساسها العقل، و قوامها الواقع.[2]

وتجدر الإشارة إلى أن إغفال هذه المسلمات والسمات التي ميزت التراث العربـي الإسـلامي، عنـد " قراءتـه "، والمتمثلـة عمومـا في الشـمولية والحركيـة والواقعية والوسطية والمثالية الروحانية (المصدر القبلي: الوحي) والتأنيسية (البعد الإنساني)، قد أضر بالقراءة الموضوعية والتقييمية المتكاملة له، وأصاب المناهج والآليات التي استخدمت في قراءته بالجمود والقصور و التعسف واللاّفعالية.

2 – وهكـذا وقعـت المنـاهج الـتي تناولـت الـتراث العربـي الإسـلامي في خطأين اثنين : وهما النعرة العلمية والنزعة الخطابية، ولقد سادت الأولى دراسات المستشرقين ، والثانية معظم دراسات المسلمين.

واتسمت النعرة العلميـة الـتي سقطت فيها أغلب الدراسات الاستشراقية للـتراث عمومـا "بالماديـة" ، لكونهـا عالجـت الفكـر التراثـي، بالاعتمـاد علـى الحوادث التاريخية والوقائع الاجتماعية أو بإرجاعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي.

واتسمت النزعة الخطابية بالسذاجة والانفعال والتعصب تعصبا أعمى للتراث. ومن بين المناهج الآثيرة لديها نذكر: التقريظ والدفاع، والجدال، والرّؤية الحدسية قصيرة المدى.[3]

---

[1] محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ، دار الوحدة، بيروت، ط الأولى 1980، ص 12.

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، مرجع سابق، ص 71.

[3] حسن حنفي ، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) ، مرجع سابق ، ص 98 .

وأما المناهج [1] التي توسل بها المستشرق في دراساته للتراث العربي الإسلامي أربعة، وهي إما شعورية يعيها المستشرق، أولا شعورية كامنة وراء عمله، وهي المنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج الإسقاطي ومنهج الآثر والتأثر.

ويرجع تقصير المستشرقين [2] في فهم الظاهرة الفكرية التراثية إلى أن جلهم من أهل الكتاب، وهم ينكرون الوحي الإسلامي، ومن ثم فمن

---

[1] إن الاستشراق الإسلامي، بالرغم من اختلاف أصنافه من حيث الأسباب والغايات، يلتقي كله عند استعمال مناهج متقاربة، تؤثر التحاليل الثيولوجية والفيلولوجية على غيرها. وقد فرّط المستشرق في ضمان الموضوعية في التحليل، وسقط في التصورات الماهوية الاختزالية، وذلك عندما حصر التراث في هذا المرفق "الجوهري" أو ذاك (اللغة أو الفقه، أو التصوف)، وبقدر ما استفاد المستشرق من تكوينه المزدوج ومن إيجابيات المنهج المقارن، بقدر ما اعتمد في وصفه للإسلام منطق البحث عن الأشباه والنظائر وردها إلى مصادر خارجية. وهذا يحيل ضمنيا إلى أفضلية السابق على اللاحق عنده، وقصور المتأخر عن المتقدم. وهكذا اجتهد كل من (رينان، سميث، لورانس، ماكدونالد، جيب...) في تعداد الثغرات والنواقص في تكوين الذهنية الإسلامية، كضعف القدرة التخييلية والتجريدية وانعدام الشعور بالنسق والقانون. وذهب آخرون إلى حد نعت الذهنية الإسلامية بالعجز عن إدراك طابع المعرفة اللانفعي (فون غرونباوم) وعن تحصيل العلم والعقلنة (أبيل بوسكي، إلخ) (أنظر: سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط1، 1991، ص 42).

[2] ولعل الاستثناء الحقيقي في هذا المجال هو العالم الفرنسي المخضرم لوي ماسينيون L.Massignon الذي تميزت تصوراته للتراث العربي الإسلامي بكثير من الأصالة والجدة، فالإسلام عنده دين إبراهيمي توحيدي، يتسم ببساطة معتقداته التوحيدية وشموليتها. و بفضل القرآن و عبر تطوره الروحي ظهرت تيارات مفتونة بالمطلق و شغوفة به (التصوف). و يحسب لماسنيون استبعاده إخضاع النص القرآني للتفكيك الفيلولوجي، اعتقادا منه بإلهامية النص القرآني، و طابعه الوحيي، و إيثاره استخدام المنهج الوصفي الاستقرائي، أو " الفينومنولوجي" الذي أتاح له التحدث عن موضوعه، مثلا، على النحو التالي: " القرآن المحفوظ منذ الطفولة هو" نظام العالم، وضعي موحى"... و كان من ايجابيات منهجه في مجال التصوف الذي هو موضوع ماسينيون الأكبر أن قلل من شأن مفهومي الآثر و التأثر اللذين شغلهما المقارنتيون في تقييم الظاهرة التراثية، و أدّيا بهم إلى اختزال الظاهرة التراثية، و ردها إلى أصول أجنبية، حيث رُد التصوف الإسلامي إلى الأصل الفارسي مع (رينان، بلوشي، كوربان)، و إلى الأصل اليهودي مع (كوفمن، فينسنك، جولد تسيهر)، و إلى الأصل المسيحي مع (آسين بلا ثيوس، و إلى حد ما نيكلسون)، و إلى الأصل الهندي مع (جونز، كريم، جولد تسيهر). =

المستحيل بالنسبة إليهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب والسنة.[1]

3– وحري بنا ، بعد أن تتبعنا مظاهر الخلل والتقصير في مقاربة الظاهرة التراثية العربية الإسلامية من قبل المستشرقين والباحثين المسلمين في آن واحد ، وبعد أن وقفنا على بعض الملامح والمعالم التكوينية التي تميز التراث العربي الإسلامي، أن نسعى ونجتهد في التأسيس ل " قراءة " جديدة للتراث العربي الإسلامي، متوسلين في ذلك بمقاربات جادة ورصينة لباحثين متميزين أسسوا لهذه "القراءة" الجديدة التي تصدر عن وعي جديد بالتراث وعن فهم موضوعي له.

وهكذا، بشّر كل من محمد عابد الجابري وغيره بمبادئ قراءة جديدة للتراث. وقد فضّل استعمال مصطلح " القراءة " بدل البحث أو الدراسة التحليلية، لأن القراءة، في نظره، تأويل يعطي للمقروء"معنى" يجعله متناغما مع محيطه الفكري والاجتماعي والسياسي،؛ و منسجما مع عصر القارئ من جهة أخرى.[2] فالقراءة حسب هذا المفهوم عملية تعميق للعمل النقدي، تتجاوز ما يوحي به لفظ القراءة ظاهريا من ركونه إلى الانطباعية، كما أن القراءة المقصودة عملية فهم معمق للنص، تستكشف الدلالات المستورة والإشارات والرموز الخفية، وصولا إلى مساءلة النص لمعرفة كيفية أدائه ما يؤديه، عبر رصد العلاقات الجدلية بين معطيات النص الإشارية ومقاصده.[3]

= و قد عارض ماسينيون، بكثير من العلم و الذكاء، هذا التوجه المغالي في البحث عن الأشباه و النظائر. و انتهى بعد مارجيلوت، إلى التأكيد على" أن هناك في القرآن بذورا صوفية حقيقية، وهي بذور قابلة لنمو مستقل، لا تحتاج إلى إخصاب خارجي. (انظر: سالم حميش، الإستشراق في أفق انسداده، مرجع سابق، ص 75- 76- 77).

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد (موقفنا من التراث القديم)، مرجع سابق، ص 73.

[2] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2،ص 16.)

[3] العوفي، محاضرة (المدخل اللغوي، قراءة في النص القديم)، ندوة الأدب القديم أية قراءة؟، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الدار البيضاء، سلسلة بحوث و مناظرات، ص 29.

وإن القراءة، وفق هذا التصور، تنظر إلى النص على أنه أكثر من مجرد وثيقة جامدة. إنه عبارة عن آلة مشتغلة تنتج لدى قرائها الوضع المطلوب لإدراكها. وإن مثل هذه القراءة تتيح إمكانيات رحبة للتعامل مع التراث الذي ثم تجاوز دلالاته و معانيه زمنيا، و لكنه يظل يحتفظ بطاقات كبيرة لإنتاج الواقع بواسطة القراءة.

ذلك أن النص التراثي نص حامل لمضمون خاص، صيغة بوسائل معينة، و هي التي يمكن تسميتها، حسب "طه عبد الرحمان" با"لآليات الإنتاجية "أو"الآليات الأصلية" أو "الآليات التحتية". و إن كل إغفال لآليات الإشتغال هاته، من شأنه أن يوقع الدارس للنص التراثي في مآزق تجزيئه، أو المفاضلة بين حقوله وميادينه المتشعبة الكثيرة.[1]

وهكذا، فالقراءة التي يدعو إليها هؤلاء الباحثون تحرص على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي، ومعاصرا لنا في نفس الآن، على صعيد الفهم و المعقولية. يقول " نصر حامد أبو زيد".. لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي والثقافي والفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي. ولا أظن أن الوصول إلى "المغزى" أمر اختياري، فالقراءة، من حيث هي فعل، تتحقق في "الحاضر" بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي، تاريخي، إيديولوجي، و من أفق معرفي و خبرة محددين.

ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. سواء كانت هذه التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، هي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها".[2] وانسجاما مع هذا التصور الذي يذهب إليه نصر حامد أبو زيد

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1994، ص 23.

[2] نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة و آليات التأويل، مرجع سابق، ص 6.

يقترح محمد عابد الجابري خطوتين منهجيتين رئيستين لتناول التراث تعتمدان مبدأي الفصل والوصل؛ فصل الذات عن التراث من أجل قراءة موضوعية له، تجنبنا قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ. و"وصل القارئ بالمقروء" من أجل قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة بفعل قيود المجتمع و التاريخ.[1]

وإن مبدأي الفصل والوصل اللذين أشار إليهما الجابري كفيلان بإحداث فعل " التفاعل" بين التراث والقارئ، بوعي تام، و استحضار لمختلف العناصر التي تحدثنا عنها من قبل (النص- الواقع- العصر..). كما أن مسألة التفاعل هاته حتمية وضرورية، ولذلك لا يكفي أن نطمح إلى تحقيق التفاعل (خطاب الإرادة) أونردد ما ينبغي وما يجب أن يكون (خطاب الوجوب)، ولكن يجب أن تتحقق الإرادة عمليا بواسطة (خطاب القدرة)، أي بإنتاج معرفة جديدة بناء على تفاعلنا الإيجابي مع التراث ومع واقعنا الذاتي ومع العصر الذي نعيش فيه.[2] ومع مناخ النص نفسه الذي يظل يحتفظ بلغته الخاصة ومصطلحه الخاص ومقاصده الخاصة. ويضرب محمد عابد الجابري لذلك مثلا عندما يقول: "وهناك كلمات أخرى كثيرة جدا، إذا لم نعتبر معناها في سياق النص من خلال المعنى الذي يعطى لها في ذلك الوقت لا نفهمها: مثلا ابن خلدون عندما يستخدم كلمة "مستقر العادة" لا يعني بها العادة التي قال بها الغزالي وقال بها الباقلاني من قبل، لأن كلمة "مستقر" شيء جديد معناه أن العادة استقرت وأن المعجزات انتهت. ومفهوم العادة عند الغزالي هو في الحقيقة امتداد لمفهوم الكسب عند الأشاعرة، لا أقل و لا أكثر.."[3]

وهكذا، فالقراءة الموضوعية المتكاملة للتراث العربي الإسلامي يقودها توجهان اثنان، حسب طه عبد الرحمان، وهما "التوجه الآلي" و"التوجه الشمولي".

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 35

[2] سعيد يقطين، الرواية و التراث السردي (من أجل وعي جديد بالتراث)، مرجع سابق، ص 137.

[3] محمد عابد الجابري، جريدة المحرر ، بتاريخ 03/18 /1979، ص 5.

أما التوجه الآلي فيذهب إلى أن الوسائل الإنتاجية للنص التراثي متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب، وتتقسم إلى "آليات مادية" مثل الوسائل التسديدية [1] والتأنيسية، وآليات " صورية " مثل الوسائل اللغوية و المنطقية.

وأما التوجه الشمولي فيذهب إلى ضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملا ووحدة متناسقة، ومن تم وجب على دارس التراث أن يتتبع آثار هذه الآليات في كل علوم وحقول المعرفة التراثية، بحيث لا يستثني من هذه العملية التأسيسية أي نص كان، و ذلك حتى تجتمع له العناصر المنهجية الكافية لتقييم التراث، وفق تصور سليم ومقنع و شمولي، بعيد عن الانتقاء و التفضيل التجزيئي.[2]

ولا يمكن، وفق هذا التصور، أن تتم قراءة التراث بدون وسيط، كما لا يمكن أن تكون العلاقة بين التراث وقارئه محايدة ومباشرة، إذ لا يستطيع قارئ التراث أن يتخلص، كما رأينا من قبل من مخزونه الثقافي و الفكري و من مواقفه ومنطلقاته.

ولعل الوسيط الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية القراءة هاته ما هو إلا التراث نفسه، أي أن قراءة التراث تكون فعالة وأكثر مصداقية عند التوسل بالوسيط (التراث)، دون أن يعني ذلك عدم إمكانية قراءة التراث بوسائل و مناهج أخرى.

وإن قراءة التراث بالتراث قراءة ذات بعدين، من حيث كونها ترتدّ إلى الماضي وتتجه نحو المستقبل في مرونة وحركية تمكنها من الغوص في المقول التراثي وإضاءته بآليات قديمة ومتجددة في الوقت ذاته. وهذا فضلا عن كون

---

[1] يقصد طه عبد الرحمان "بالتسديد " تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الغرض المطلوب، و في ذلك إشارة واضحة منه إلى ضرورة تلمس البعد الأخلاقي و الإنساني في التراث. (انظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 412).

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 82.

"القراءة" ذاتها جزء لا يتجزأ من التراث، بل هي فاتحة ودعوة آمرة إلى قراءة الكون والحياة ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (الآية 1 من سورة العلق).. [1]

4- وإن في الدعوة إلى قراءة التراث بالتراث، مع إمكانية قراءته بوسائل ومناهج أخرى إشارات وتلميحات واعية إلى ضرورة التوسل بكل ما من شأنه إغناء الظاهرة التراثية وإثراؤها، خصوصا وأن هناك آليات إنتاجية للتراث لم تعط حقها من الدرس والتحليل والتقييم، من مثل الآليات الصورية التي يدخل في تكوينها ما هو لغوي وبلاغي وجمالي، إلى جانب ما هو فكري أو منطقي أو عقدي ..، مما يستدعي الانفتاح على الدراسات والمقاربات الجادة في هذا المجال.

وهنا تأتي مشروعية الاستفادة من الدراسات الحداثية في موضوع "جمالية التلقي"، تلك التي دعت إلى ما يمكن تسميته ب" القراءة الذكية"، والتي تخلق الموضوع الجمالي، و تجعل دلالات النصوص مرتبطة بقارئ متفاعل مع الموضوع.

وهكذا، فإن القارئ المعني هنا هو القارئ المنتج للمعنى الذي ليس مبثوتا فقط في ثنايا العمل، أو موزعا بين سطوره، وإنما هو "صورة " كما يذهب إلى ذلك الباحث الألماني "فولفغانغ إيزر" [2]الذي ترتبط الصورة عنده بوظيفة التصور أو التمثل التي تتم في ذهن القارئ حين التقائه بالنص؛ فالنص في ذاته ليس توقعا ولا ذكرى، ولكنه عند تفاعله مع القارئ يستدعي حضور الاستباق والفعل الارتجاعي، و يسهم هذا التفاعل في إنتاج "تركيب Synthèse" يمكن من التعرف إلى العلاقات القائمة بين العلامات النصية، كما يتيح إمكانية تمثل مقابل تلك العلامات من قبل القارئ [3].

---

[1] إدريس نقوري، محاضرة : (قراءة التراث بالتراث، كتب الأسانيد نموذجا)، ندوة الآداب القديم أية قراءة ؟ مرجع سابق، ص 145.

[2] ذ. وهب، (محاضرة: القراءة/ النقد: حدود و آفاق)، ندوة الآداب القديم أية قراءة ؟ مرجع سابق، ص 11.

[3] محمد أنقار ، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية ، صورة المغرب في الرواية الاسبانية. مكتبة الإدريسي للنشر و التوزيع ، تطوان ، المغرب ، ط1، يناير 1994، ص 38.

وهكذا، فإن معنى النص ليس هو وحده ما يثير القارئ ويؤثر فيه، بل إن ما يؤثر فيه هو تمثله الخاص لمعنى العمل عن طريق ما توحي إليه به الصورة مما ليس مكتوبا في النص.

و معنى ذلك أن صورة المعنى تأتي نتيجة تفاعل بين النص وفعل القراءة، و هو التفاعل الذي يؤدي بالقارئ إلى الاشتراك في ملء بياضاته وثغراته، و تلك هي المهمة الأساسية الملقاة على عاتق القارئ. كما يذهب إلى ذلك "إيكو" (Eco, umberto) [1]

و لتعميق أصول البحث عن الآليات الصورية داخل التراث العربي الإسلامي الذي لا يمكن إغفال جوانب الإبداع والجمالية الأدبية فيه، ندعو إلى الاستفادة من بعض الاجتهادات النقدية الجادة في هذا المجال، و نعني بالذكر الاجتهاد النقدي للباحث المغربي محمد أنقار في مجال "الصورة السردية" .

ولعل الذي يسمح لنا بالاستفادة من هذا الاجتهاد النقدي (معيار الصورة) المنبثق من رحم النص السردي عموما، والروائي والمسرحي خصوصا، هو مرونته وفعاليته التي تمكننا من تعميمه على الظاهرة التراثية العربية الإسلامية، ذات النوازع الإبداعية والأدبية والجمالية، والرؤية الموسوعية المنفتحة على جميع الأجناس التعبيرية القديمة (السردية والشعرية..). ولأن كل تعبير لغوي هو في جوهره تصوير باللغة، والأديب إذ يعبر بالكتابة فإنه يخضع هذا الإطلاق العريض إلى قوانين تداولية يقتضيها الفن الأدبي. وحتى في هذه الوضعية لا يختفي الإطلاق نهائيا، لأن الأدب، بحكم طبيعته الإنسانية ليس كتلا مشكلة في صيغ ثابتة ". [2]

وهكذا يصبح من اللازم نقل الصورة اللغوية من مستواها النحوي إلى سياقها النصي، ولا يمكن لهذا النقل أن يتم إلا بفعل "القراءة" التي تستدعي وجود متلق قادر على الارتقاء بالصورة من خطها اللغوي إلى حقلها الذهني. وهنا

---

[1] ذ. وهب، محاضرة : القراءة/النقد : حدود و آفاق ، مرجع سابق ، ص 11 .

[2] محمد أنقار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، مرجع سابق، ص 13

نكون ملزمين باستحضار " سياق التلقي"بوصفه مرتكزا من مرتكزات القراءة الجادة للتراث. وعلى العموم يعرف"سياق التلقي" نمطين من القراءة غير متلازمين، قراءة أولى عامة و" تلقائية " غايتها المتعة غير المبررة، والاستحواذ على مضامين النص وعوالمه الدلالية دون مراعاة كيفية بنائه. ثم قراءة ثانية مخصوصة تروم تحليل النص والكشف عن بنياته كشفا واعيا والحكم بالقيمة عليه. وفي هذه القراءة الثانية تصبح بلاغة النص (التراثي) إشكالا مخصوصا تستدعي تلمس معايير وحدود مستمدة من الطبيعة التكوينية للنصوص المقروءة.[1]

وإن البحث عن مثل هذه الحدود والمعايير التكوينية هي التي يمكن تسميتها ببلاغة النص. إذن ما المقصود بهذه البلاغة ؟ ما هي حدودها؟ وما السبيل إلى مقاربة تجلياتها الجمالية ؟

5– قد يصعب الإفتاء إفتاء صريحا في ماهية هذه البلاغة المقترحة لأنها أبعد ما تكون عن تلك القوانين الصارمة التي جعلت من البلاغة، عموما، علما عقيما ومعرفة متجاوزة . ومن هذا المنطلق يمكننا أن نعرفها بكونها جهازا عمليا وحيويا يعمل على فتح آفاق للنظر التأملي والتطبيق التشريحي في تفاصيل النص، على حد تعبير محمد أنقار، مع نفي مبدئي لوجود أي تعارض فيما بين الوظائف الجمالية لكل من الجنس الأدبي وبلاغته.[2]

وهكذا ، فالبلاغة ليست سوى مساهمة في مد جسور التواصل بين الإبداع والمتلقي، وفي الكشف عن القيم الإنسانية الكفيلة بتحقيق عملية التواصل تلك، بشتى الطرق التصويرية، حتى التقريرية منها.[3] وهي إمكانيات تعبيرية محضة في التشكيل الإنساني، تتمرد على صرامة قوانين العلم و قواعده.

---

[1] محمد أنقار، بلاغة النص المسرحي، مطبعة الحداد، يوسف إخوان ، تطوان، ط1 ، 1996، ص 20.

[2] محمد أنقار، بلاغة النص المسرحي، مطبعة الحداد ، يوسف إخوان - تطوان ، ط1 ، 1996،ص: 20 .

[3] محمد أنقار، مقال : الصورة الروائية بين النقد والإبداع ؛ مجلة فصول (زمن الرواية) ، عدد 4 ، 1993 ، ص.

ويمكن تلمس تجلياتها الجمالية من خلال اختزالها في "مكونات" و"سمات" و"صور نوعية" تشكل جمالية النص. إلا أنه لا ينبغي الاعتقاد أننا بهذه العملية نسقط في فخ العلمية والتقعيد، لأن هاتين الأداتين (السمة والمكون) محايدتان ومرنتان وبعيدتان كل البعد عن ماهية كل من "القانون" والقاعدة. [1]

وإن النفاذ عبر السمة والمكون إلى بلاغة النص لا يجب أن يتم قسرا، إذ ليس من طبيعة السمة أن تفرض عنوة، بل هي تشكل تجليات فعلية للأسلوب الحيوي الذي نستكشف بلاغته، وهي تحقق إلى جانب غايات التواصل والإخبار غايات جمالية عمادها تصوير النوازع الإنسانية الدفينة التي لا حصر لها. [2] وبتمرد هذه البلاغة على ضوابط "العلم" و"القانون" و" القاعدة" يكون القارئ ملزما بالاعتماد أكثر على ذوقه المقنن و خبرته الجمالية وقدرته المنظمة على "حدس" حدود بلاغة النص المقروء عموما، و بلاغة الظاهرة التراثية خصوصا. ويعرف الباحث مصطفى ناصف "الحدس" بقوله: "الحدس هنا لا يعني الظن و التخمين، وإنما يعني سرعة الانتقال في الفهم أو هو ضرب من المعرفة الثاقبة و البصيرة التي لا تعتمد على الانتقال الإستنتاجي و الرؤية المنطقية. و تقترب كلمة الحدس "Intuition" من البديهة في تعريف الراغب الأصفهاني حيث يقول: إنها معرفة تجيء بلا فكر و لا قصد (الذريعة 60- 61) [3]

و أخيرا، نكون قد أحطنا بإشكال التراث العربي الإسلامي من بعض جوانبه، وساءلنا المفاهيم و أخضعناها للمراجعة والتمحيص، واستخلصنا الثوابت والمسلمات والسمات و المكونات التي يقوم عليها تراثنا العربي الإسلامي، و التي يجب مراعاتها واحترامها عند أي قراءة جادة وواعية له. كما أسسنا، من خلال التوفيق بين بعض المقاربات الجادة، لقراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي تروم البحث عن آلياته الإنتاجية من داخله، و من خلاله، وفق رؤية شمولية لا تفاضل بين حقوله المعرفية و علومه، ولا تلغي الجانب الإبداعي والبعد الإنساني

---

[1] محمد أنقار، بلاغة النص المسرحي، مرجع سابق، ص 19

[2] محمد أنقار، مقال: البلاغة و السمة ، مجلة فكر و نقد، عدد ، ص 100

[3] مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، ص 140.

والأخلاقي والروحي فيه، إلى جانب البعد الفكري والمعرفي و العقدي و الإيديولوجي.

ولقد كان طرح إشكال قراءة التراث العربي الإسلامي خطوة منهجية ضرورية من أجل الشروع في خوض مغامرة قراءة أحد الحقول المعرفية الهامة في هذا التراث، وهو حقل التصوف، إذ سوف تشكل النتائج و الإجابات التي توصلنا إليها من خلال الإحاطة بجوانب الإشكال وقضاياه الكبرى، مفاتيح وآليات ورؤى وتصورات ستسعفنا في قراءة التراث الصوفي العربي الإسلامي، عموما، وقراءة التراث الصوفي لأحد الأعلام البارزة في التصوف العربي الإسلامي، وهو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، المتوفى سنة 243هـ.

ويثير العنوان منذ البداية إشكالات مفاهيمية وصعوبات منهجية وأسئلة نقدية تفرض علينا تفكيك العنوان دلاليا، ومساءلة مفاهيمه اصطلاحيا، بما يتوافق والتوجه العام للبحث الذي نروم تحديده في هذا المدخل.

وإن طموحنا النقدي الذي نصبو إليه هو إحداث قطيعة منهجية مع كل الآليات الاستهلاكية والفوقية التي وُظفت قسرا في دراسة الظاهرة التراثية الإسلامية، منتهكة ثوابتها العامة، مثل الشمولية و الواقعية والحركية والروحانية المثالية (المصدر القبلي = الوحي) والبعد التأنيسي والطابع الإبداعي والبلاغي والجمالي (الصوري).

واهتداء بهذه المسلمات و غيرها من السمات التكوينية التي تدخل في تشكيل خصوصية التراث العربي الإسلامي، سنخوض مغامرة البحث عن الآليات الإنتاجية المادية والآليات الصورية داخل الركام المعرفي والصوفي الذي خلفه الحارث المحاسبي، والمتمثلة في الوسائل التسديدية و التأنيسية، والوسائل اللغوية و الحجاجية (المنطقية). وسنعمل على مساءلة الآليات الصورية اللغوية والبلاغية والجمالية التي تشكل خطابه الصوفي، والتي ترتبط بالممارسة التخلقية الصوفية عنده، ارتباط اللفظ بالمعنى، والتجسيد والتجسيم والتصوير بالمعنوي والمجرد واللامرئي.

إن تجربة الكتابة لا تتوقف مع توقف حياة الصوفي، بل تستمر وتتطور بعد ذلك عبر فعل " القراءة " التي ينبغي أن تكون في مستوى التجربة الصوفية بكاملها. والقراءة التي تتطلبها الكتابة الصوفية صعبة. وقد تبدو مستحيلة في زمننا الذي يعج بكثرة الادعاءات المنهجية التي أفقدت القراءة حيويتها وفعاليتها. وتظل الكتابة الصوفية مصرة على وجود قارئ عاشق لها، [1] ومفتتن بجمالها، وجلالها، تسلمه قيادها وتمنحه أسرارها وحقائقها في جو من "الاحتفالية" و"اللذة"، حسب رولان بارث، يغنيها شعور القارئ بوجود التجاوز والانزياح عن اللغة الاجتماعية المألوفة في النص المقروء.

وفي هذا السياق تصبح الكتابة المحققة لهذه الغاية الجمالية فعل "خلق" مؤسس للذات ومحقق للكيان، عدته الكلمة الحاملة لمعنى قابع في قاع الذات، وحين تتهاوى الصروح اللغوية ومن خلفها الصروح الثقافية والإيديولوجية، تينع، حسب تعبير بارث "جنة" من الكلمات يؤمها القارئ للوهلة الأولى[2].

وعليه، سنؤم جنة الكلمات التي شكلها الحارث المحاسبي الذي تمردت كتابته على المألوف والمتداول لغويا وجماليا ومعرفيا وسلوكيا، مخلخلة بذلك "أفق انتظار القارئ"، وموجهة إياه إلى عوالم روحية وأخلاقية وجمالية وتخييلية غيبية، متماسكة ومنسجمة ومتآلفة، بعد أن كانت من قبل ظواهر صامتة ونتفا وإشارات مبثوتة هنا وهناك في أقوال مأثورة متفرقة.

وقد صاحبت الكلمة، لدى الحارث، القيمة الخلقية، وصاحب التأديب التخلق، ولازم المقال الحال، ذلك أن المتخلق المؤيد تتلون عباراته وإشاراته بتلون تجربته ومعرفته وترقيها.

---

[1] منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، مطبعة عكاظ، الرباط، ط1، 1988، ص 12

[2] محمد بن عياد، التلقي والتأويل، مدخل نظري، مجلة علامات، محور العدد: التلقي والتأويل، ع 10، 1998، ص10.

وإذا كان التخلق مقامات وأحوالا يزيد ويترقى بتزايد العمل فإن العبارة الصوفية تنحو في الأغلب الأعم منحى إشاريا إيحائيا، لتعلقها بتجربة المتحقق والمتخلّق الوجودية الوجدانية، المتميزة هي الأخرى بالتقلب في معانيها وتعدد صيغها التعبيرية، فالتقلب في المعنى يفيد "تجديد القصد" الذي يقتضيه استئناف العمل، والتعدد في التعبير يفيد " تحديد القصد" الذي يقتضيه الترقي في درجات المعنى [1]

ونشير في هذا المقام إلى أن التجربة الصوفية للحارث المحاسبي لن تخرج عن هذا المنحى العام، إذ ستتراوح بين التقلب في المعنى الأخلاقي والروحي والمعرفي، المتجدد بتجدد العمل وتطوره، وبين تنويع أساليب التعبير والخطاب، وملاءمتها لتعدد المقاصد وتنوعها وترقيها، ذلك أن مبدأ التأديب وتكميل المفاهيم الأخلاقية يجعل المتصوف – صاحب النوازع الإبداعية والجمالية والرؤيا الإنسانية- يلجأ إلى استعمال أنماط أدبية مختلفة، منها: نمط "السِّير والعبر" ونمط "النصائح والوصايا" ونمط "النوادر والحكايات"، كما أنه قد يستخدم في ذلك فني الأدب: النثر و الشعر معا [2].

ولابد أن يتوسل نموذج الاقتداء الأخلاقي الحي، كما هو الشأن بالنسبة للمحاسبي، ببلاغة حجاجية تهيئ للإقناع وتدفع وتقود إلى الفعل (السلوك الصوفي)، وأيضا ببلاغة الحكمة والموعظة وبأساليب التمثيل والتصوير الحسي البصري للمعنوي واللاّمرئي، انسجاما وبلاغة العصر المعيارية. كما لابد له من أن يؤسس خطابه تأسيسا عالما من خلال "التفاعل النصي" مع الخبر الديني (القرآن والسنة) والأقوال المأثورة ومختلف الأجناس التعبيرية، سردية كانت أم شعرية، المسعفة في بناء خطاب أخلاقي وإبداعي. والحديث عن "التفاعل النصي" في التراث النقدي والبلاغي العربي متشعب وطويل، فيه ما هو محمود وما هو

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000 – الدار البيضاء - المغرب، ص 107.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1، 1994، ص 397.

مذموم، تكثر أبوابه وتتداخل وتختلف وتتضارب، إلا أن أشهر مظاهره: التضمين والاقتباس والاستشهاد والسرقات والمحاضرات[1].

وعليه فاللغة الصوفية، بما هي لغة تجربة خاصة، كان لابد أن تنطلق من اللغة العامة وتراثها أولا نحو تأسيس مفاهيم ورؤى جديدة، تستجيب لروح التجربة الصوفية المخصوصة والمتجددة باستمرار. وحينئذ يصبح للغة ومصطلحها التراثي مدلول خاص في وجدان الصوفي لا يدركه إلا هو وحده. وقد يعمل على صياغة ونحت مصطلحات تستجيب ل "سلوكه" وللمقام التحققي و التخلقي الذي يحياه ، مراعيا بذلك أكبر قدر من شروط التداول ومتطلبات التربية، التي تروم تخليق "المريد" وتوسيع أفاقه التحققية[2].

تقودنا هذه المشيرات الدالة التي استخلصناها من خلال هذا المدخل إلى البحث في الرؤيا الإنسانية الصوفية لدى المحاسبي، ونحن واعون تمام الوعي بالآليات الإنتاجية الواجب الخوض فيها ومساءلتها في التراث الصوفي للحارث المحاسبي، في إطار شمولي لايفرق بين الشكل والمحتوى، وبين الجمالي والأخلاقي، ولا يقيم قطيعة مع باقي الحقول المعرفية التراثية.

---

[1] سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث، أغسطس 1992، الدار البيضاء، ط 1، ص 21.

[2] محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي (بين التجربة والتأويل)، تقديم: د.طه عبد الرحمن، ط 1، يناير 2000، ص144.



الرؤيا الإنسانية الصوفية

عند المحاسبي والمصالحة

بين البيان و العرفان



الفصل الأول:

التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري

(الأسس و المكونات ووجهات النظر الخاصة)

1- مدرسة بغداد (الحارث المحاسبي)

1-1- الأسس و المصادر و المؤثرات

1-2- مدرسة بغداد و دور السري السقطي في التأسيس

1-3- الحارث المحاسبي، مؤسس مدرسة بغداد.

(مكانته، كتبه و مؤلفاته، اخباره و احواله، مذهبه الصوفي و اسسه و مصادره)

1-3-1- مكانته

1-3-2- كتبه و مؤلفاته

1-3-3- اخباره و احواله

1-3-4- مذهب المحاسبي الصوفي (اسسه و مصادره)

2- مدرسة مصر و الشام (ذو النون المصري)

3- مدرسة نيسابور (حمدون القصار)



الفصل الأول

التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري

(الأسس و المكونات، ووجهات النظر الخاصة)

يتضح مما سبق ذكره أن الرؤيا الإنسانية الصوفية في الخطاب العرفاني الإسلامي قائمة على مبدأ " التخليق " الذي يستند إلى عمليتين اثنتين، إحداهما: "التطهير"، وهي بمنزلة تجديد التربية، ووصل النظر بالعمل.

و ثانيتهما: "الترسيخ"، وهي بمنزلة "تأييد التجربة"، وتتوسل باتحاد النظر والعمل (فينظر الصوفي بقوالب العمل كما يعمل بمقولات النظر)، و تنتج القدرة على التجديد المؤدي إلى التكيف مع تغير الأزمان والأماكن، والظروف الحياتية والبيئات الاجتماعية والأزمات النفسية.

ولعل الوسيلة الوحيدة والواحدة لتحقيق "التخليق" هي العمل و" التوجه بالجوارح، والمثابرة على هذا التوجه وهذه المراقبة، حتى يقع استيعاب الكيفيات المطلوبة والانتفاع بها على أفضل وجه..." [1]. ويقودنا الإيمان بهذه المسلمة إلى اعتبار التصوف الإسلامي، من البداية وحتى نهاية القرن الثالث الهجري، تصوفا إسلامي المنشأ والأصول والأسس والمكونات، وإن اختلفت وجهات نظر أعلامه وشيوخه في بعض القضايا والمسائل الصوفية المرتبطة بالمعرفة والمحبة والإخلاص والتوكل والزهد والخوف، وذلك لأنه ارتبط بالعمل لا بالنظر، و"بالاقتداء الحي" بالنموذج، وليس بمجرد التأثر والاطلاع والاحتكاك بالثقافات والعقائد الأجنبية، من فلسفات إشراقية وعقائد مسيحية ويهودية وهندية وفارسية وغيرها، كما ادعى أغلب المستشرقين ومن سار على دربهم من الباحثين العرب.

وإن الصوفي المتخلق الذي ينشد ويسعى إلى التخلق بأخلاق الرسول الكريم (ص)، حتى يتحقق بنصيب من الصفات الحسنى، يُقْبل مباشرة على " العمل " الذي ليس من جنس ما يقال أو يقرأ، و إنما من جنس ما يشاهد بعين

---

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 190- 191.

البصر و ينال بأداة الحس، لذلك فإن طالب مرتبة التخلق المُؤيّد يسعى جاهدا إلى إيجاد النموذج الحي المؤتمن على أخلاق الرسول الكريم وأفعاله وسنته، ليسلمه قياده وزمام أمره، وليحصّل على يده ما لا يقدر على تحصيله بنفسه، إيمانا منه بأن العمل يتوارث متخلقا عن متخلق، كما يتوارث القول رواية عن رواية.[1]

وإن الباعث على الاقتداء بالنموذج الحي المتخلق بأخلاق الرسول (ص) هو الذي أوصل التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري إلى ما وصلت إليه من نضج وتكامل ورقي فكري وصفاء سلوكي وتكامل معرفي بين مختلف مدارسها وحقولها ومشاربها، رغم اختلاف البيئات التي نشأت واختمرت فيها هذه التجارب .

وهكذا كثرت في القرن الثالث الهجري المدارس الصوفية الإسلامية، و نبغ فيها من كبار المشايخ عدد كبير. وهي مدارس اشتركت في المعالم العامة، واختلفت في الاتجاهات و التفاصيل؛ و أهمها على الإطلاق مدرسة بغداد و مؤسسها أبو عبد الله الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 ه، و مدرسة مصر و الشام ومؤسسها ذو النون المصري المتوفى سنه 245ه. ومدرسة نيسابور ومؤسسها حمدون القصارالمتوفى سنة 271ه

وقد ارتأينا أن نتحدث في هذا الفصل عن التجربة الصوفية عند هذه المدارس الثلاثة، وذلك لتحقيق غاية نقدية مضمرة، وهي التدليل على المصدر الإسلامي لهذه المدارس، والتأكيد على التلاقح والتمازج والتكامل الذي حدث بين هذه المدارس الثلاثة، بفعل اتصال شيوخها بعضهم ببعض، وتبادل التجارب فيما بينهم، وتوحدهم في الأخذ من مصادر متشابهة، بل وموحدة أحيانا. وأخيرا من أجل إغناء النقاش حول الفكر الصوفي للحارث المحاسبي، الذي لا يمكن البتة فصله أو عزله عن الجو الفكري والروحي والعقدي العام الذي أفرز ظهور هذه التجارب الصوفية الغنية والمتكاملة في القرن الثالث الهجري.

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) ، مرجع سابق، ص85.

وعليه سنعمل على استعراض أهم الرؤى الصوفية لهذه المدارس الثلاثة، مع استحضار أغلب ما كتب عن السلوك العملي لشيوخها المرموقين، من خلال كتب التراجم وكتب المحققين والباحثين. وسنعطي للحارث المحاسبي الحيز الأكبر في هذا المجال، لغاية منهجية أساسها إثراء الظاهرة التراثية لدى المحاسبي، وعرض أهم أفكاره ورؤاه، وأشهر أخباره وأبعاد تأثيراته الفكرية، والتي لا يمكن عرضها وإثارتها في باقي أجزاء البحث، انسجاما مع الطرح العام الذي نصدر عنه.

1- مدرسة بغداد (الحارث المحاسبي)

1- 1- الأسس و المصادر و المؤثرات.

إن التصوف الإسلامي، بمعناه العام، تطوّر طبيعي لمفهوم الزهد، الذي ابتدأ بسيطا ومعتدلا في القرن الأول الهجري، ممثلا في سلوك النبي عليه السلام وسلوك الخلفاء الرأشدين و الصحابة الكرام، من مثل أبي ذر الغفاري وأبي هريرة و حذيفة بن اليمان الذي كان أول من تكلم في القلوب و آفاتها، و سلمان الفارسي وعبيدة بن الجراح وعبد الله بن مسعود والبراء بن مالك الذي قال فيه النبي (ص) "رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه به، لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك [1]"... [2]ولكن سرعان ما تحول هذا الزهد البسيط إلى زهد عميق ومعقد، وأصبحت له ضوابط وشروط وشيوخ، وعرف أصحابه باسم القراء والقصاص والبكائين والوعاظ. ومن مميزات هذا الزهد الجديد الإسراف في التعبد، بالإكثار من النوافل والذكر، والارتقاء في سلم "التخلق" الذي من مظاهره "التوكل"، والذي اعتبر من بعد، أساس التصوف

---

[1] : أخرجه الامام مسلم في صحيحه، كتاب " البر و الصلة و الآداب"، باب فضل الضعفاء و الخاملين، رقم الحديث 2622، المجلد 8، ج 15، ص 144- صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1995.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص 82.

الإسلامي، إلى جانب الزهد في الدنيا والانشغال بالله ومراعاته في كل فكر وعمل، وترك الكسب والتطيب، وعدم الاكتراث بحظوظ النفس ومدح الناس وذمهم.

ولقد كانت البصرة معقل الزهد الجديد، حيث ظهر فيها من المبالغة في العبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر الأمصار، ولهذا كان يقال: "فقه كوفي وعبادة بصرية..." وغالب ما يحكى من المبالغة في هذا الباب إنما هو عن عباد أهل البصرة مثل حكاية من مات أو غشي عليه في سماع القرآن ونحوه، كقصة أبي جهير الأعمى الذي قرأ عليه "صالح المري" [1] القرآن فمات. وكذلك غيره ممن روي أنهم ماتوا باستماع قراءته، وكان فيهم طوائف يصعقون عند سماع القرآن. [2] ويعد الحسن البصري إمام هؤلاء الزهاد، وقد أقر أنه تلقى علمه الذي لم يعهده الناس عن " حذيفة بن اليمان " الصحابي الجليل.

وكانت فلسفة الحسن البصري وتلاميذه في الزهد تقوم على الخوف من النار، حتى لكأن النار لم تخلق إلا لهم وحدهم. [3] ولاشك في أن علة الخوف عند الحسن البصري هي رهبته مما ذكره القرآن من مشاهد يوم القيامة، وحزنه على قصر الحياة الدنيا ، مما دفعه ذلك إلى الخوف من الموت، إذ روي أنه كان يجزع أشد الجزع عند رؤيته ، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل كان يراه مخيفا وقاسيا. وكان يرى أن الخلاص في التشوف إلى الحياة الأخروية السرمدية.

وعليه اعتبر الحسن البصري أن أهم خطوة في طريق الزهد والتصوف هي تصفية النفس ومحاسبتها، وأما التصفية فتقوم على إحياء القلب وصلاحه،

---

[1] صالح المري: هو صالح بن بشر المري، البصري المعروف بالتزهد، المشهود بالتجرد، العارف العابد، وكان صاحب قراءة وشجن، ومكابدة وحزن، أسند الحديث عن الحسن وغيره من كبار التابعين ، توفي سنة 172 ه أنظر: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، أو طبقات المناوى الكبرى للشيخ عبد الرؤوف المناوي، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 228.

[2] أحمد بن تيمية، التصوف والصوفية، جمع وترتيب وتحقيق: محمد طاهر الزين، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1993 م، ص 10.

[3] صابر عبد الدايم، الأدب الصوفي، اتجاهاته وخصائصه، ط 2، 1984 م، ص 12 – 19.

لأنه المسيطر على الجوانح، وهو الذي يسبب الدمعة الغاسلة للخطايا. وأما المحاسبة فهي أن يكون المؤمن قواما، حسب قوله، على" نفسه يُحاسب نفسه لله عز وجل، وإنما خف الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة ".[1].

وقد أخذ تلامذة الحسن البصري ومريدوه يعمقون هذا العلم الجديد، من بعده وكانت تعاليمه هي الأساس الأول عندهم. ومن أبرز "تلامذته" مالك بن دينار"[2] و" عبد الواحد بن زيد"[3]. ولا يمكن الحديث عن زهد أهل البصرة دون الإشارة إلى رابعة العدوية[4]

التي كانت تدعو إلى الأهداف التي دعا إليها الحسن البصري، و اعتبرها شعار دعوته، و هي الفقر و كف النفس و العزوبة و طلب الآخرة.

و رغم أنها كانت من أهل الزهد و الرياضة، إلا أنها كانت أول من طرح مفهوم الحب الإلهي في تاريخ التصوف الإسلامي، و كان المتصوفة يطرحون قبل ذلك مفاهيم الشوق أو الخلة. و بذلك تكون رابعة قد ذهبت أبعد منهم كثيرا.[5]

---

[1] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980 ص 89 .

[2] مالك بن دينار: إمام عارف، صوفي قدره كبير، وعالم ليس له نظير، قدوة في معرفة التصوف، من كلامه: " نظرت في كل إثم فلم أجده إلا حب المال" توفي بالبصرة سنة 110 ه. انظر: الكواكب الذرية للمناوي ، المجلد الأول، مرجع سابق، من 277 إلى 287 .

[3] عبد الواحد بن زيد: كان عابدا قانتا، زاهدا واعظا رائدا ، من كبار القوم وأعاظم الصوفية، كثير الصلاة والصوم، وعظ يوما فمات في مجلسه أربعة أنفس وله وقائع باهرة، و كرامات ظاهرة، أسند الحديث و روى عن جماعة من الأعيان منهم الحسن و عطاء، و ابن أبي رباح و عنه وكيع و الدراني وغيرهم، وهو متروك الحديث، مات سنة 177 ه. انظر: الكواكب الذرية للمناوي، المجلد الأول، نفس المرجع، ص 245 إلى 247.

[4] رابعة العدوية: القيسية ثم المصرية، رأس العابدات، الناسكات القانتات الخائفات الوجلات، كانت في عصر الحسن البصري، ماتت سنة 180 ، وقيل غير ذلك، انظر الكواكب الذرية للمناوي، المجلد الأول، نفس المرجع، ص 201- 202 - 204 .

[5] فروزان الراسخي، المرآة في العرفان الإسلامي والمسيحي، حتى القرن الثامن الهجري، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط 1، 2004، ص 261.

1-2 - مدرسة بغداد (دور السقطي في التأسيس).

لما أصبحت " بغداد " مركز الإسلام السياسي و الثقافي، و خفت صوت الزهد والتصوف في البصرة، ورثت بغداد تصوف البصرة و زهد أهل المدينة ووضعت لهما أسسا و قواعد، و لذا نصادف في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثرا بعلم الكلام و زهد أهل المدينة الذي كان متأثرا بالحديث. و يعتبر المحاسبي، حسب رأي الباحث أبي العلا عفيفي، من أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول، في حين ظهر الأثر الثاني في الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة 241 ه. [1]ولم يكن الحارث المحاسبي هو الممثل الوحيد للحياة الصوفية ببغداد في أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث الهجري. فقد شاركه الريادة والزعامة الروحية كل من معروف الكرخي [2]وتلميذه السري السقطي [3]وبشر بن الحارث [4].

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 84.

[2] معروف الكرخي: معروف بن فيروز الكرخي، كان شيخ السلسلة، وهو أستاذ السري السقطي، ولم يكن في العراق في زمنه من يربي المريد مثله حتى كان جميع المشايخ يعرفون في ذلك فضله، وقال الغزالي: كان أحمد بن حنبل وابن معين يختلفان إليه ويسألانه ولم يكن في علم الظاهر مثلهما، فيقال لهما: مثلكما يفعل ذلك؟ فيقولان: كيف نفعل إذا جاءنا أمر لم نجده في كتاب الله ولا سنة رسوله. انظر: الكواكب الدرية للمناوي، المجلد الأول، مرجع سابق، ص488

[3] السري السقطي: هو أبو الحسن السري بن المغلس السقطي، خال الجنيد وأستاذه، إمام اشتهرت أخبار تربيته وسيادته، وانتهت إليه مشيخة الصوفية، أخذ عن الكرخي وغيره، وسمع الحديث من الفضيل وأبي بكر مسروق وإبراهيم المخرمي وغيرهم، وقال السلمي، هو أول من أظهر ببغداد لسان التوحيد و تكلم في الحقائق و الإشارات. انظر: الكواكب الدرية للمناوي، المجلد الأول ، المرجع نفسه، ص 416.

[4]: بشر بن الحارث : الحافي، كان كبير الشأن، لطيف الإشارة، عذب الكلام، طلق العبارة، عديم النظر زهدا وورعا وصلاحا، كان كثير الحديث لكنه كره الرواية آخرا، أصله من رؤساء مرو ، ثم سكن بغداد، وأخذ عن الفضيل وتلك الطبقة، وكان أسفل قدمه أسود من التراب من كثرة المشي حافيا، مات سنة 227 ه، ببغداد ، انظر: الكواكب الدرية للمناوي ، المجلد الأول ، المرجع نفسه، ص 368.

وكان هؤلاء جميعا روادا في ميدان التصوف البغدادي بحكم سبقهم زمنيا على تابعيهم من رجال الطبقة الثانية.[1]

ولعله من الصواب والإنصاف قبل الاسترسال في الحديث عن مكانة المحاسبي في مدرسة بغداد وتأثيره فيمن عاصروه أو تتلمذوا على يديه برؤاه الصوفية الدقيقة والعلمية، أن نولي جانبا من الاهتمام للسري السقطي الذي نازع المحاسبي زعامة مدرسة بغداد عن جدارة واستحقاق، وأثر بدوره فيمن حوله.

يعتبر السري السقطي أول من تكلم في التوحيد على طريقة الصوفية، وقد كانت هذه القضية من أهم القضايا التي خاضت فيها الفرق والنحل والمذاهب الإسلامية في عصره. وقد تعددت وجهات النظر في الموضوع بتعدد الفرق والمذاهب.

وقد أسدى السري السقطي للتصوف الإسلامي أكبر خدمة إذ أثار قضية التوحيد التي خاض فيها علماء الكلام كثيرا، من منظور صوفي، حيث حمل التصوف الإسلامي على عاتقه مهمة الوصول إلى إدراك " مبدأ التوحيد"[2] وتصحيح الاعتقاد في الله، معتمدا في ذلك وسائله الخاصة القائمة

---

[1] توفيق بن عامر، دراسات في الزهد والتصوف، مرجع سابق، ص57.

[2] : من المبادئ الأساسية التي يلح عليها الصوفية في إثارتهم لقضية "التوحيد" مبدأ تنزيه الخالق عن الأعراض الملازمة للمخلوقات، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا تشخص ولا جوهر ولا عرض، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات. وهم يميزون بين ذاته وصفاته بعبارتهم (إنها ليست هي هو). ويؤدي بهم بحثهم في الصفات الإلهية إلى التوقف عند صفة الكلام، فيقرون بأن الله "متكلم" وأن كلامه هو القرآن، ويقولون بقدم القرآن بناء على قولهم بقدم الصفات. والقرآن الذي هو كلام الله غير محدث ولا مخلوق.

وأما موقفهم من رؤية الله، فيتمثل في إيمانهم بأنها ممكنة في الآخرة، وهم بذلك يوافقون أهل السنة في مفهومهم للتوحيد، ويخالفون باقي الفرق الأخرى، كالمشبّهة والقدرية وخاصة المعتزلة.

وقد حافظ المتصوفة من أمثال السري والمحاسبي والجنيد على شعار أهل السنة في التوحيد. ولم يظهر الاختلاف في القضايا إلا بعد زمن طويل. انظر: توفيق عامر، دراسات في الزهد والتصوف، نفس المرجع، ص 72- 73.

على الذوق والإلهام الروحي، لا على الاقتناع العقلي والاستدلال المنطقي كما فعل المعتزلة [1].

وقد وضع السري السقطي تعريفا للتصوف نتبين منه المفهوم الحقيقي للتصوف الإسلامي في مدرسة بغداد. ويكاد يلخص لنا هذا التعريف كل أقوال السري. ويعطي لنا صورة عامة عن سلوكه الخلقي الإنساني الصوفي المتكامل. يقول عن التصوف : "إنه اسم لثلاثة معان : هو الذي لا يطفئ معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله". وإذا تتبعنا أقوال السري كلها وجدناها تسترشد بهذا التعريف ولا تحيد عن دلالاته. يقول "رأس الأعمال الرضى عن الله، وعمود الدين الورع، ومخ العبادة الجوع، وضبط اللسان حصن حصين، ومن شكر الله جرى في ميدان الزيادة" [2].

و يقول أيضا: "هناك خصلتان تبعدان العبد من الله، أولهما أداء نافلة بتضييع فريضة، و الثاني عمل بالجوارح من غير صدق بالقلب" [3] . وهو هنا يفضل الفرض على النافلة، وهي ظاهرة واضحة في مدرسة بغداد الصوفية السنية، و على رأسها الحارث المحاسبي. [4]

---

[1] المعتزلة : ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم فرق ومذاهب اتفقت على نفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه من وجهه، وأوجبوا تأويل المتشابه من القرآن، واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. وأن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير..(انظر: الملل والنحل للشهرستاني، اعتناء وتعليق: السعيد المندوه، الجزء الأول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1994م، الفصل الأول ، من ص :35 إلى 64.

[2] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، أو طبقات المناوي الكبرى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 420.

[3] عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، الجزء الأول، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ص 64.

[4] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات و مذاهب، مرجع سابق، ص 230.

وقد اعتنى السري بمظهر آخر من مظاهر التجربة الصوفية، وهو المظهر السلوكي الأخلاقي، و لذلك اجتهد في تحديد المراحل التي على المريد قطعها و اجتيازها للوصول إلى الله. فكان بذلك من أوائل من تحدث في المقامات و الأحوال ببغداد، و جعلها موضوعا لتعليمه و إرشاده، وعمق حولها النقاش و التدارس مع بعض مريده.

وقد بلغ من اهتمامه بمقام "الخوف"، شأن أسلافه من زهاد البصرة وكذا معاصره الحارث المحاسبي، أن قسمه إلى عشرة مقامات، منها الحزن اللازم و الهم الغالب و الغشية المطلقة وكثرة الوله ووجل القلب و تنغص العيش و مراقبة الكمد.

وقد اهتم أيضا بنهايات الطريق كما اهتم ببداياته، وتعرض في تحليله لأحوال المريد إلى نتائج مراقبة القلب لله واستغراقه في ذكره، فسمى تلك النتائج عشقا أحيانا ومحبة أحيانا أخرى.[1] ورأى أن استدامة التفكير في الله و الاشتغال به سبيل إلى الأنس به، ثم التنعم بمحبته. وقد أصبح هذا الحال من المرتكزات الرئيسة والأسس المكينة للتصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري وما بعده، بفضل السري السقطي، وقد كان هذا الحال من قبل مظهرا من مظاهر الحب الإلهي لدى رابعة العدوية وحدها.

و يحكى عن السري أنه بلغ من مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه، وإنما يدل ذلك على مظهر من مظاهر "الفناء الصوفي"[2] الذي سيصبح ركنا من أركان تصوف مدرسة بغداد مع سيد

---

[1] توفيق بن عامر، دراسات في الزهد و التصوف، مرجع سابق، ص 75- 76.

[2] الفناء : تبديل الصفات البشرية الإلهية دون الذات، و قيل الفناء سقوط الأوصاف المذمومة و البقاء عكسه و هو ثبوت النعوت المحمودة، و قيل هو الغيبة عن الأشياء كما كان موسى حيث تجلى ربه للجبل فجعله دكا و خر موسى صعقا.. و قيل الفناء عن الخلق هو الانقطاع عنهم وعن التردد إليهم و اليأس مما لديهم.. و قيل الفناء أن لا ترى إلا الله، و لا تعلم إلا الله، و تكون ناسيا لنفسك و لكل الأشياء سوى الله، فعند ذلك يتراءى لك أنه الرب، إذ لا ترى و لا تعلم شيئا إلا هو، فتعتقد أنه لا شيء إلا هو، فتظن أنه هو، فتقول أنا الحق، وتقول ليس في الدار إلا الله، وليس في الوجود إلا الله. (انظر : عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دارالمسيرة، بيروت، ط 2، 1987، ص 207- 208)

الطائفة الجنيد البغدادي [1]تلميذ السري و المحاسبي معا. والدليل على أن السري عرف مقام "الفناء" ووصل إليه هو ما يحكى عن سقم جسده وهزله وضعفه، ومدى يبوسة جلده على عظمه من فرط محبته لله وعشقه. [2].

1-3 - الحارث المحاسبي، مؤسس مدرسة بغداد.

(مكانته، كتبه و مؤلفاته، أخباره و أحواله، مذهبه الصوفي و أسسه و مصادره).

1- 3- 1- مكانته.

كان الحارث المحاسبي شيخا لمدرسة بغداد، و قد تتلمذ على يديه كل من ينتمي إلى هذه المدرسة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد بلغنا أن من تلاميذه أبا العباس ابن مسروق الطوسي، وأحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي، والجنيد بن عبد الرحمن، وأحمد بن نصر الفرائضي، واسماعيل بن اسحاق الثقفي السراج، وأبا علي ابن خيران الفقيه.

ويدل على تقدم رتبة الحارث بن أسد في التصوف أنه خامس الأربعة الذين يقول الصوفية أنهم جمعوا بين علم الظاهر و الباطن في عصر واحد.

يقول ابن خفيف:" اقتدوا بخمسة من شيوخنا و الباقون سلموا لهم حالهم، الحارث بن أسد المحاسبي، والجنيد بن محمد، وأبو أحمد رويم، و أبو

---

[1] الجنيد : أبو القاسم بن محمد الجنيد، نهاوندي الأصل، بغدادي المنشأ، القواريري الزجاج نسبة لحرفة أبيه، سيد الطائفة و مقدم الجماعة و إمام أهل الخرقة. و شيخ طريق التصوف، رزق من القبول و صواب القول ما لم يقع لغيره، تفقه على مذهب أبي ثور، و كان يفتى بحضرته وهو ابن عشرين سنة، مات ببغداد سنة 297 ه. (انظر : الكواكب الذرية للمناوي، مرجع سابق، ص 376)

[2] عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، دراسة مقارنة، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، يناير 1997، ص 165.

العباس بن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق."[1]

وكان المحاسبي أيضا صاحب عبقرية نابهة، إنه أول من أنشأ وفطن إلى ما يمكن تسميته ب "علاج النفس" أو "العلاج النفساني للشر"، و إنه لأستاذ في هذا المجال.[2]

ولذلك أشاد أصحاب التراجم بسبقه وعلمه وفكره، وقال القشيري في حقه "لا نظير له في زمانه علما وورعا ومعاملة وحالا..."[3]

وقال الخطيب البغدادي: "المحاسبي أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن".[4] وقال عنه أبو عبد الرحمن السلمي: "من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات، وهو أستاذ أكثر البغداديين.[5]

وقال عنه ابن النديم: "المحاسبي البغدادي من الزهاد المتكلمين على العبادة والزهد في الدنيا، والمواعظ، كان فقيها، متكلما، مقدما، كتب الحديث، وعرف مذاهب النساك.[6]

وتسب إلى المحاسبي صفة أخرى أنه كان " رجل الأصول " و المعروف أن كلمة الأصول تدل على الخوض في علم الكلام. والحقيقة أن المحاسبي بتأليفه في الأصول وعلم الكلام تمكن من نهج علمي مبتكر، فيه كثير من

---

[1] عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مرجع سابق، ص 429.

[2] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، دار البصائر للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، 2005 م، ص 58.

[3] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق و إعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الخير للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ط 1، 1993 م ، ص 429.

[4] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام مند تأسيسها حتى سنة 463ه، الجزء الثامن، دار الفكر، ص 211

[5] أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1986 م، ص 56.

[6] ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية بمصر 1348 ه، ص 21.

التنظيم والتبويب والعقلانية التي تمج الفوضى والعبثية ، وترقى إلى مستوى إصدار الأحكام العامة التي تدل على عمق وشمول إدراكه لمواضيع بحثه، وعلى معرفته التامة الدقيقة بها، وعلى نضج واختمار تجاربه الفكرية والروحية. يقول أبو نعيم في حقه: " كان في علم الأصول راسخا و راجحا. "[1] ويقول ابن الصلاح : " هو إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصول من يُصنف فيها" [2] ويقول المناوي في هذا الشأن: "الحارث بن أسد البصري، علم العارفين في زمانه، و أستاذ السائرين في أوانه، عالم سار نبأ فضله، و صوفي طار نبأ نبله، برع في عدة فنون، و تكلم على الناس فأراهم الجوهر المكنون، وأحيا القلوب بوعظه، وشنّف الأسماع بدر لفظه، تصانيفه مدونة مسطورة، وأقواله مبثوثة مشهورة، وأحواله مصححة مذكورة، وكان في علم الأصول راسخا راجحا... [3]

ومنزلة المحاسبي لا تقتصر على أنه كان صاحب علم غزير، متشعب الدروب والحقول والمصادر، يعمل به و ينشره، ولكنه، في الواقع، كان صاحب مدرسة متميزة يمكن وصفها بأنها مدرسة تعنى بدقيق علل الأمة الإسلامية التي أصابها الوهن والضعف والانحلال إبان ذلك العصر. ويبدو أن المحاسبي كان أول من مزج الفقه الإسلامي مع عنصره الروحاني والنفسي، وذلك قبل الغزالي، فجاء أستاذا فريدا في بابه، مبتكرا بذلك منهجا للتحليل النفسي وُظّف لأول مرة في الفكر الديني على الإطلاق.

وقد فطن القدماء إلى ألمعية المحاسبي في هذا الجانب، ولذلك أشادوا بفضله. يقول ابن خلدون في حقه:"جمع فقه الباطن وفقه الظاهر وفقه الورع وعلم الآخرة." [4]. ويقول عنه ابن خلكان: " أحد رجال الحقيقة، و هو ممن اجتمع

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص 74).

[2] ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب، بيروت، ج 2، ط 1، 1407ه، ص52

[3] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى، مرجع السابق، ص 585.

[4] ابن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل، مرجع سابق ، ص 27.

له علم الظاهر والباطن".[1] ويقول عنه الشعراني: " هو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم الأصول، وعلوم المعاملات، عديم النظر في زمانه"[2].

ويقول عنه أبو المحاسن يوسف الأتابكي: "الحارث بن أسد الحافظ أبو عبد الله المحاسبي، كان كبير الشأن في الزهد والعلم، و له التصانيف المفيدة".[3]

وعليه، كان المحاسبي رائد تحليل نفسي دقيق لأمراض النفس المستعصية، سباقا إلى اكتشاف عقدها والوصول إلى دوائها. وهو قصارى ما وصل إليه الطب النفسي الحديث.

وصنف المحاسبي التصانيف الكثيرة والكتب القيمة التي كثر الجدل واللغط حولها من قبل معاصريه ومن جاء بعدهم. وقد سيء فهمها من قبلهم لكونها أبدعت ما لم تحط به عقولهم و لم تألفه أفهامهم.

إلا أن هناك من عرف فضلها و قدّر قيمتها ونادى بالإطلاع عليها و قراءتها. يقول الصقلي في حق كتبه: "وأما كتب المحاسبي ونحوها فهي أجل ما نظر فيه إنسان، كان ممن يرجى للإمامة أو لم يكن، لأن فيها بيان آفات الأعمال، ووجوه التحقيق في الصدق والإخلاص. مع ما تشتمل عليه كتبه من الحديث والآداب وغيرها من الفوائد، ومن حذر منها فهو جاهل غالط بقدرها ومعرفتها".[4]

---

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت ، ص 56.

[2] عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخبار، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 76.

[3] جمال الدّين الاتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة، الجزء الثاني، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 316.

[4] أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية و الأندلس و المغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الجزء الحادي عشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 230.

1- 3- 2- كتبه و مؤلفاته.

إن كتب الحارث المحاسبي من الكثرة بحيث قدرها أصحاب التراجم بمائتي مصنف، من ضمنهم الخطيب البغدادي [1]الذي يعتبر ثقة في هذا لأنه بغدادي، والحارث بغدادي، و لأنه كثير الاطلاع، ولم يتأخر عنه كثيرا. و ينبغي الإشارة إلى أن هذه الكتب كانت في غالبها رسائل صغيرة كالتي وصلتنا في الزهد والمكاسب والعقل وآداب النفوس. وقد كتبت جميعها، باستثناء كتاب العقل بروح صوفية واضحة، وتناولت مختلف المواضيع التي كانت مثارا للجدل والمناظرة بين العلماء. وإلى جانب تعمقها في أعمال القلوب والجوانح واهتمامها بالجوانب الروحية والصوفية لامست مواضيع تصب في علم الكلام والحديث والفقه والتفسير.

وعموما فإن الموضوعات التي شغلت فكر وبال الحارث المحاسبي هي ذاتها التي شغلت علماء عصره في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. وأما قصرها فراجع إلى كون الحارث كان يمج اللغو والفضول ويكره الإطناب والإسراف في الكلام. هذا فضلا عن كونها إجابات دقيقة عن أسئلة مريديه وصحبه. وكان ذلك منهج الحارث في التأليف، مما جعل أكثر مؤلفاته مختصرة في بضع عشرة ورقة تضع اليد على الدّاء وتصف الدواء، بدقيق الكلام، وباسلوب حواري مبتكر.

و من خلال الاعتماد على كل من عبد القادر أحمد عطا [2]وعبد الحليم محمود[3]و مجدي فتحي السيد [4]في معرض تحقيقهم أو دراستهم للحارث المحاسبي ولتراثه، تعرفنا على مؤلفات الحارث و كتبه، المخطوطة منها

---

[1] الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، دار الفكر ، الجزء الثامن .

[2] عبد القادر أحمد عطا ، في معرض تحقيقه لكتاب " الرعاية لحقوق الله " للحارث المحاسبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، الطبعة الرابعة 1985.

[3] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، دار البصائر للطباعة و النشر والتوزيع – القاهرة، طبعة 2005.

[4] مجدي فتحي السيد ، في معرض تحقيقه لكتاب " بدء من أناب إلى الله. و يليه " آداب النفوس، دار السلام للطباعة و النشر والتوزيع و الترجمة، الطبعة الثانية ، 2005.

والمفقودة والمطبوعة، مما أتاح لنا الإطلاع المباشر على مؤلفاته المطبوعة ، التي أفادتنا في دراسة " الرؤيا الإنسانية الصوفية " عنده.

وعليه، سوف نميط اللثام عن هذه المؤلفات، من خلال التقديم لها والتعريف بها.

أولا : المخطوطات.

1- أحكام التوبة، في دار الكتب المصرية 319 تصوف عن مكتبة لندن.

2- رسالة التصوف، بلدية الإسكندرية رقم 1321- أ ج.

3- التنبيه على أعمال القلوب والجوارح، دار الكتب المصرية رقم 4064 عن نسخة جار الله بالآستانة .

4- الخصال العشرة التي جربها أهل المحاسبة، دار الكتب المصرية رقم 4184، تصوف عن نسخة مكتبة برلين.

5- الرد على بعض العلماء من الأغنياء حيث احتجوا بأغنياء الصحابة، لا له لي بالآستانة رقم 3606 – 20.

6- محاسبة النفوس. برلين (2814).

7- دواء داء القلوب. مكتبة الجمعية السورية، بيروت (601).

8- مختصر المعاني عن المعرفة ، واليقين. البنغال (6/1167) مختارات منه.

9- المراقبة والمحاسبة، تشستربيتي (4893)، سوهاج تصوف (163)، برلين (1435) معهد المخطوطات بالقاهرة (163/1).

10- النصيحة للطالبين، والفرق بين التحقيق والمدعين، صائب بأنقرة (3319).

11- الصبر والرضا، بنكييو (13) رقم (820).

12- فصل من كتاب العظمة، دار الكتب المصرية 4064 تصوف عن جار الله بالآستانة.

وإلى جانب هذه المخطوطات هناك مخطوطات مفقودة أشار إليها القدماء، أصحاب التراجم كابن النديم في الفهرست، و ابن حجر في التهذيب و الزركشي في البرهان. وأما هذه المخطوطات فهي "أخلاق الحكيم" و"التفكر والاعتبار" و" الدماء" و"الغيبة" و" فهم السنن".

ثانيا : المطبوعات.

(1) كتاب " الرعاية لحقوق الله "[1]

و يعتبر هذا المؤلف أرقى كتب المحاسبي و أعمقها فكرا و منهجا و تصوفا، ففيه تعرفنا على الحارث مستكشفا لأسرار النفس الإنسانية و معالجا لها.

لقد ألف المحاسبي الرعاية بعد أن ترك علم الكلام وراءه، وتخلص من أسانيد الفقهاء أيضا، وقلما استشهد بالحديث فيه، و قد ركز فيه على الموضوعات الصوفية. وبدا أكثر دقة وأعمق فكرا عندما خاض في دقائق التصوف وإشاراته وآداب النفوس وأهوائها وآفاتها وأدوائها.

وقد ظهر في هذا الكتاب عمق أسلوبي وذوق جمالي وبلاغي مرده اختمار تجربته واكتمال نضجه الأدبي و الفكري و الروحي.

ولقد قدم المحاسبي لمؤلفه بنصائح ووصايا في حسن الاستماع ، ثم عرض لموضوعه مُبينا ضرورة إخضاع المرء نفسه لإرادة الله، وهي الغاية التي تتحقق ب"التقوى". و لذلك وجدناه يرسم للناس طريق التوبة وما يتبعها من ضرورة عودة الإنسان إلى الله.

---

[1] الحارث المحاسبي ، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة 1985.

وعندما يصل الإنسان إلى مدارج التوبة، ويقبل على الله مخلصا طائعا تابعا، لا تختفي مظاهر صراعه الدائم مع " عناصر الشر " التي قد تضله في غفلة منه عن سواء السبيل.

ويرى المحاسبي في هذا الكتاب أن عنصري الشر هما النفس عنصرا داخليا وإبليس العنصر الخارجي الذي ينفذ من النفس إلى الإنسان ليوحي له بالشر. وقد حذر المحاسبي منهما وبيّن خطرهما الدائم على الإنسان.

ويعدد المحاسبي في هذا الكتاب أمراض القلوب، وهي في نظره بعد الرياء الكبر والعجب والغرة والحسد. وقد أجاد في الكشف عن أسبابها وكيفية تجنبها والعلاج منها.

وانسجاما مع منهجه وفكره عرض في هذا الكتاب لبيان زغل العلم والطلب، ورفض مناهج العلماء من المتكلمين والفقهاء والمحدثين والمتصوفين. وكشف عن عيوب هؤلاء العلماء والمتمثلة في حب الظهور والبهرجة والزينة.

ونشير إلى أن هذا الكتاب ينتمي إلى مرحلة تأليفية متأخرة، ورغم نزوعه الصوفي الغالب عليه، فإن نزعته العقلية لم تختف كليا، وظلت عبارة "عقل عن الله" تتردد فيه كما ترددت في مؤلفاته السابقة.

(2) كتاب " الوصايا "[1]

ويعتبر أضخم مؤلف للمحاسبي بعد "الرعاية". و لعل عناصر الجدة فيه تكمن في القلق جراء بحثه عن الطريق الذي ينبغي عليه اتباعه. وتضمن الكتاب انتقادا وهجوما عنيفين على الغنى عامة، وغنى عبد الرحمن ابن عوف، الصحابي الجليل، خاصة. وقد افتقر هذا النقد إلى البراهين، حيث ظلت حجج الحارث ضعيفة لا ترقى إلى مستوى الإقناع. و قد اعتمد على الضعيف من الحديث الذي لا سند له.

---

[1] لحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط 1، 1986.

ويبدأ المحاسبي في "الوصايا" بتنبيه (إخوانه) إلى ضرورة تجنب الخوض في الخلاف بين الصحابة. وضرورة البعد عن التعمق في هذا الخلاف وكذا البعد عن الاحتجاج بمتشابه القرآن دون محكمه. و قد نعت في هذا الكتاب مجموعة من الفرق الإسلامية بالضالة و المضلة، كالقدرية أتباع معبد وغيلان، وأتباع واصل بن عطاء والمرجئة والرافضة والجهمية والحرورية. وقد بين سبب ضلال هذه الفرق في كونها حاربت بعضها بعضا، وشهد بعضها على بعض بالكفر والضلال وأباحوا دماء المخالفين لمعتقداتهم.

وفي "الوصايا" يتحدث المحاسبي عن الإسراف الذي ينهى الله عنه، وعن البخل، ويدعو إلى الاقتصاد في معاشرة الناس لأنها مصدر ارتكاب الذنوب، إلا من تعاون بالمعاشرة على الخير.

ويوصي المحاسبي المرء بتوخي الحلال والحذر من إبليس وتجنب أمراض القلوب كالكبر والعجب.

ويدعو إلى ابتغاء الأحاديث الواصلة بين العبد وربه، وإلى الاجتهاد في أداء ما يرضي الله، والتزام الصلاة في ميقاتها، وبالصوم والحج وتطهير النية، وتجنب ارتكاب الذنوب.

وفي نهاية الكتاب يشرح الحارث جوانب الكسب الحرام، وكذا حقوق الله في المال، ويدعو إلى وجوب الإنفاق في سبيله. ويختم الكتاب بحديث الشكر الواجب لله، ويوصي بضرورة تخليص الأعمال من الرياء.

ويبدو أن المحاسبي كتب وصاياه وهو في بداية تصوفه متأثرا بالتشدد الذي يصاحب نفوس الشباب الصادقين في مستهل حياتهم الروحية المتجهة إلى الحق والباحثة عن طريق الخلاص.

(3) " القصد و الرجوع إلى الله " [1]

وقد تحدث فيه عن مسائل في المعرفة وعلم طريق الآخرة، وشرح فيه بيان ابتداء التوبة، والقصد إلى الله عز وجل بالإنابة. وعرف " التوبة " بالندم على ما كان من الفعل القبيح، والعزم على عدم العودة إليه. كما شرح صفة " الفترة" وبين معناها، وبين كيفية محاسبة النفس وكيفية دفع الهوى من ضمائر القلوب، وأرشد إلى كيفية مخالفة العدو إبليس ودفع نزغاته. وبين أن النجاة في لزوم دوام مخالفته، والحذر منه. ثم لزوم "الورع" الذي يكون على قدر الخوف من سطوة الله عز وجل ونقمته. وأوضح أن آخر درجة من الورع هي أول درجة من الزهد. وشرح المحاسبي الزهد ويعرفه بالترك والقلى و البغض، ويرشد إلى ما يفسده، ويميز بين الفرض فيه وبين الفضيلة. ويصنف تفاوت الناس فيه.

ويعرف المحاسبي في هذا الكتاب "العقل" و"الصدق" و"الإخلاص" و"الرياء" و"الإعجاب". ويُحدد صفة "الفرح بالعمل" وصفة "الشكر لله عز وجل" وصفة "الصبر والرضا" وصفة "ورود المعرفة إلى قلوب العارفين" ومعنى "المعرفة والاعتبار" ومظاهر "طهارة القلب"، ويشرح الحكمة ويبينها، ويتوقف عند صفة الحزن ويشرح محبة الله عز وجل للعبيد وخوف المحبين لله عز وجل، ويشرح " المراقبة" و" الحياء، و"الظرف" وصفة "الخوف" ونعت "الخائفين".

(4) " بدء من أناب إلى الله " [2]

وفيه يقرر المحاسبي أن معرفة الله هي أول ما يجب معرفته لطلب مرضاة الله، والإقبال عليه، ثم التعرف على جنايات النفس وتذكر ما أسلف من ذنوبها، والعمل على عصيانها للنجاة في الآخرة.

---

[1] الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، مطبوع ضمن كتاب "الوصايا" تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان- ط 1. 1986 م .

[2] الحارث المحاسبي، بدء من أناب إلى الله، تحقيق / مجدي فتحي السيد ، دار السلام، الطبعة 2 / وهو أيضا مطبوع ضمن الوصايا للحارث المحاسبي، مرجع سابق.

وفيه يدعو إلى الإعداد والاستعداد للموت الذي يأتي بغتة، وإلى لزوم القلب العزم على تأديب النفس، والإلحاح على معاتبتها، ومعاقبتها بعد مراقبتها بكثرة الصلاة والجوع والعطش، أي الصيام، وبمنعها من شهوات الحلال، وبتوهم الجنة والنار، عن طريق المشاهدة القلبية، حتى تبصر النفس ما لا تصبر عليه. وفي الكتاب يصف الحارث حال النفس بعد الصلاح وحال المؤمن بين يدي ربه، وصفة البصير بالطريق إلى ربه، وحال المؤمن عند تلاوة القرآن. ويعدد الحارث العقوبات التي تقف أمام النفس، ثم يصف حال المؤمن مع الله تعالى.

(5) " آداب النفوس ".[1]

وفيه يبحث المحاسبي في نفس مباحث الرعاية، ويُحلل فيه النفس الإنسانية وأدواءها وأهواءها. ويوصي فيه بتقوى الله والثقة فيه والشكر له وعدم إشراك المخلوقات في العمل والتأدب مع الله والتوكل عليه والخوف منه والرجاء في رحمته والقيام بفرائضه و التزام شرائعه وموافقة سنة نبيه وآثار أصحابه، والتأدب بآدابهم وطريقتهم.

ومن آداب النفوس عند المحاسبي المحاسبة و اتهام النفس و الحذر من غفلة اللسان، والمناجاة والمراقبة، وتعهد القلب بأسباب الآخرة، وتعريضه لذلك وصيانته من أسباب الدنيا، والإكثار من أعمال القلب التي يزكو بها ولا يستغني عنها، وتتمثل في الإخلاص، والثقة، والشكر، والتواضع، والاستسلام، والنصيحة، والحب في الله تعالى والبغض فيه.

وفي فصل آخر من الكتاب يتناول الحارث صفة العدل والفضل، فالعدل لا يكون إلا بالعلم وبالفعل وبالصبر. ومفتاحه أن يعرف المرء قدر نفسه وأن تشبه سريرته علانيته.

ويتناول الحارث أيضا صفة الخير والشر وخصال طالب الخير وصفة الصدق والشكر والرجاء والخوف وآداب المريد مع شيخه وكيفية إصلاح

---

[1] الحارث المحاسبي، آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، مرجع سابق / ومطبوع ضمن الوصايا، أيضا، مرجع سابق.

السريرة وصفة الذم والمدح... وهي كلها مواضيع تطرق إليها وفصل فيها في كتابيه الرعاية والوصايا.

(6) " فهم الصلاة "[1]

ويتناول فيه الحارث بالبحث شعائر الصلاة والإعداد الروحي لها من المؤمن حتى يحقق الغاية المطلوبة، ألا وهي تقوى الله. ويبدأ فيه من شرح الوضوء إلى المشي إلى الصلاة، إلى الدخول فيها إلى الفراغ منها.

(7) " التوهم "[2]

وقد طغت على الكتاب الروح التي سادت الكتب السابقة، وتظهر فيه النزعة العقلية التي ظهرت في هذه الكتب، و فيه يدعو إلى سياحة عقلية محايدة أو على حد تعبيره "فتوهم ذلك.."، وهي رحلة وهمية إلى الآخرة، بجنتها ونارها، و جزائها وحسابها، بعقابها وثوابها، بجحيمها ونعيمها، بملائكتها وحورها.

و قد اعتمد المحاسبي في الكتاب على خيال حسي حار و على رؤيا قلبية تشاهد وتبصر ما لا تبصره العين ولا تصله الحواس.

(8) " رسالة المسترشدين "[3]

ويبدو في هذه الرسالة احترام الحارث للعقل متلازما مع الاعتماد على التوكل الصوفي. وفي الرسالة وصايا ونصائح وإرشادات ومواعظ وحكم وتنبيه وإيقاظ للهمم وإخلاص وبيان في الخطاب الذي يجمع بين جليل العلم ودقيق المعاني وجمال اللفظ وبعد الإشارة.

---

[1] الحارث المحاسبي، فهم الصلاة، مطبوع ضمن كتاب الوصايا، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق.

[2] الحارث المحاسبي، التوهم، مطبوع ضمن كتاب الوصايا، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، المرجع نفسه.

[3] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق وتخريج وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع والترجمة، الطبعة التاسعة، بيروت 1999م.

(9) كتاب " العقل " [1]

وفيه تنمو نزعة الحارث العقلية المنطقية التي يجادل بها خصوم مذهبه. وفي الكتاب يقرر الحارث أن للعقل عند العلماء ثلاثة معان: أولها: أن العقل غريزة، وثانيها: أن العقل فهم، و ثالثها: أن العقل بصيرة. وهي مفاهيم سنخوض فيها ونبحث في أبعادها وخباياها و دقائقها و لطائفها لاحقا.

(10) " فهم القرآن " [2]

وفيه تناول الحارث "فضائل القرآن" و"فضائل القرّاء" و "فقه القرآن". وفصل في المحكم منه والمتشابه والناسخ والمنسوخ، ورد فيه على الروافض والحشوية وأهل البدع و الأهواء، ومن قال منهم بخلق القرآن. ودافع الحارث في كتابه عن مذهب أهل السنة ودحض دعاوى المعتزلة وردعليها ردا علميا وعقليا. وذكر في كتابه الناسخ والمنسوخ في الأحكام. وتناول الحارث بالدرس أساليب القرآن من تقديم وتأخير وحروف زوائد ومفصل وموصول.

(11) " شرح المعرفة و بذل النصيحة " [3]

و الكتاب رسالة صغيرة تتناول بالبحث أمرين اثنين هما: 1- المعرفة. 2- النصيحة.

وأما "المعرفة" فليست هي نظرية المعرفة التي تناولها الفلاسفة بالبحث، وإنما "المعرفة" الضرورية التي يمكن تلخيصها في : أ- معرفة الله عز وجل. ب- معرفة إبليس عدو الله. ج- معرفة الإنسان نفسه. ذ- معرفة العمل لله تعالى.

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل، تقديم وتحقيق د حسين القوتلي ، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، الثالثة، 1993م.

[2] الحارث المحاسبي ، فهم القرآن، تقديم و تحقيق د حسين القوتلي، نفسه.

[3] الحارث المحاسبي، شرح المعرفة و بذل النصيحة، تحقيق صالح أحمد الشامي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1993م.

وقد اعتبر المحاسبي الوقوف على هذه المعرفة فرضا من الله لا تهاون فيها. و لعل هذا التصور هو الذي وضع وحدد فيما بعد أركان "التصور الإسلامي" للمعرفة.

وأما ما يتعلق بالنصيحة فقد أفاض الحارث في تقديم النصيحة لمريده، وقد كانت غايته هي ترسيخ مقام الإخلاص في نفوسهم، حيث تصفو النية من الكدورات، ويصفو العمل من الشوائب، ويراقب المرء الله تعالى في أعماله بدل مراقبة الناس فيها، حتى يصل إلى درجة الإحسان التي ذكرها الحديث النبوي الشريف.

وعموما شكلت كتب المحاسبي المطبوعة مصدر دراستنا وموضوعها، حيث كانت مسرحا لتحليلنا وقراءتنا، ومنطلقا للكشف عن رؤياه الإنسانية الصوفية.

1- 3- 3- *أخباره و أحواله.*

هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المُحَاسبي (بضم الميم، وفتح الحاء، وكسر السين) البصري المولد، البغدادي المقام والوفاة. عُرف بالمُحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه، ولم يُعرف تاريخ ولادته على وجه التحديد. ويرجح كل من حسين القوتلي وعبد الفتاح أبو غُدة، في معرض تقديمهما لكتابي المحاسبي العقل وفهم القرآن، وكذا رسالة المسترشدين، مولده في حدود سنة 165 ه [1]. وقد كان مولده في جو من الصراعات والمشاحنات الفكرية و العقدية بالبصرة بين المعتزلة والصوفية ورجال الفقه و الحديث. ومما يدل على ذلك أن المؤرخين

---

[1] انظر: العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي، تقديم و تحقيق د. حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3. 1982م، ورسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، تحقيق وتخريج وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 9، ص 40.

لحياة المحاسبي يرون أن أباه أسدا العنزي كان قدريا بينما كانت أمه عدوة للقدرية. ويذهب آخرون إلى أن أباه كان واقفيا.[1]

قال القشيري في "الرسالة" والخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد"، وابن خلكان في "وفيات الأعيان"، وابن الجوزي في "صفة الصفوة" ويوسف المري في "تهذيب التهذيب" وابن النعيم في "الحلية" وغيرهم، "إن المحاسبي ورث من أبيه سبعين ألف درهم، فلم يأخذ منها شيئا، وقيل لأن أباه كان يقول بالقدر– أو كان واقفيا حسب الروايات – فرأى من الورع ألا يأخذ من ميراثه شيئا، وقال: صحت الرواية عن النبي (ص) أنه قال: لا يتوارث أهل ملتين شيء. ورووا عن علي بن خيران الفقيه أنه قال رأيت أبا عبد الله الحارث بن أسد بباب الطاق في وسط الطريق متعلقا بأبيه، والناس قد اجتمعوا عليه، ويقول له: طلق أمي فإنك على دين، وهي على غيره".[2] وإذا كانت الشريعة الإسلامية لم تحسم صراحة في كفر القدرية أو الواقفية، إلا أن وَرَعَ المحاسبي المثالي، واجتهاده الشرعي الذي لا يقف عند حدود تقليد الأئمة الكبار في مذاهبهم، هو الذي دفعه إلى اتخاذ ذلك الموقف الصارم من أبيه ومن أموال أبيه، وهو المحتاج إلى دانق (قطعة نقدية بخسة القيمة).

ولم يتخل المحاسبي عن ورعه وصدق حاله و زهده في الحلال، حتى في أحلك الظروف و أصعبها و أكثرها قساوة. حكى كل من الحافظ أبي نعيم

---

[1] واقفيا: نسبة إلى الواقفية، وهم قوم من الشيعة، وسموا بالواقفية لأنهم توقفوا في موسى الكاظم، وقالوا إنه لم يمت وسيخرج بعد الغيبة (انظر: الملل والنحل للشهرستاني، مرجع سابق، ص 169).

[2]: انظر : الرسالة القشيرية في علم التصوف لعبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ص 429، و تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، مرجع سابق، ص 214، ووفيات الأعيان لابن خلكان، مرجع سابق، ص 56، و تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ جمال الدين يوسف المري، تحقيق، أحمد علي عبيد و حسن أحمد آغا، ج 4 ، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، ص 19، و شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، مرجع سابق، ص 103، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، الجزء الأول، دار الكتاب الإسلامي لإحياء ونشر التراث الإسلامي، ص 135، وحلية الأولياء لأبي نعيم الصفهاني، مرجع سابق، ص 75.

والخطيب البغدادي والقشيري وغيرهم أن الجنيد قال: " كان الحارث كثير الضر فاجتاز بي يوما و أنا جالس على بابنا ، فرأيت في وجهه زيادة في الضر من الجوع، فقلت يا عم لو دخلت إلينا نلت من شيء عندنا ، فقال: أو تفعل؟ قلت: نعم وتسرني بذلك وتبرّني، فدخلت بين يديه ودخل معي وعمدت إلى بيت عمي، وكان أوسع من بيتنا لا يخلو من أطعمة فاخرة لا يكون مثلها في بيتنا سريعا ، فجئت بأنواع كثيرة من الطعام فوضعته بين يديه وأخذ لقمة فرفعها إلى فيه فرأيته يلوكها ولا يزدردها فخرج وما كلمني، فلما كان الغد لقيته فقلت: يا عم سررتني ثم نغصت علي، فقال: يا بني أما الفاقة فكانت شديدة وقد اجتهدت أن أنال من الطعام الذي قدمته إلي، ولكن بيني وبين الله علامة إذا لم يكن الطعام مرضيا ارتفع إلى أنفي منه فورة فلم تقبله نفسي، فقد رميت بتلك اللقمة في دهليزكم وخرجت".[1]

ويبدو من خلال هذه الحكاية أن المحاسبي كان ملتزما سلوكا وحالا ومقاما بكل ما صدر عنه علما ومعرفة وقولا وذوقا ، أي أنه رسم طريقه الروحي والصوفي العملي بنفسه، من خلال الاقتداء ب"النموذج الأخلاقي الحي" الذي تحدثنا عنه في مقدمة هذا الفصل، وهو الاقتداء الذي يستدعي التحلي بمبدأ "الصدق مع الله". وماذا على المحاسبي لو لم يكن صادقا أصيلا في صدقه مع ربه أن يأكل، ويتجاهل الفورة التي ارتفعت إلى أنفه، وهو أمر يستوي في عدم الفطنة إليه العلماء و الجماهير على السواء. وبهذا الصدق استطاع المحاسبي أن يستقطب أعدادا كبيرة من الطلاب، وأن يرشدهم إلى طريق الاستقامة و الخلاص. وكان طلابه، كما وصفهم تلميذه إسماعيل السراج يجلسون بين يديه من بعد صلاة العشاء إلى بعد منتصف الليل، و كأن على رؤوسهم الطير، فمنهم من يبكي و منهم من يزعق، وهو في كلامه.[2]

---

[1] أبو النعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، مرجع سابق، ص 74- 75، و الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8، مرجع سابق ، ص 214، وعبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مرجع سابق، ص 429- 430.

[2] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8، مرجع سابق، ص 215.

وكانت عدته في هذا الإرشاد الروحي المبتكر خبرته العميقة بالنفس البشرية، و تمكنه من استبطان أغوارها و أعماقها السحيقة المجهولة، و كذا مواقفه المبتكرة و الجادة من بعض السلوكات الصوفية السابقة؛ من مثل موقفه من العزلة وغيرها. و في هذا السياق يحكي الجنيد البغدادي : " كان الحارث المحاسبي يجيء إلى منزلنا و يقول أخرج معنا نُصحر، فأقول له تخرجني من عزلتي و أمني على نفسي إلى الطرقات والآفات و رؤية الشهوات؟ فيقول: أخرج معي ولا خوف عليك فأخرج معه، فكأن الطريق فارغ من كل شيء لا نرى شيئا نكرهه، فإذا حصلت في المكان الذي يجلس فيه، قال لي: سلني، فأقول له: ما عندي سؤال أسألك، فيقول لي: سلني عما يقع في نفسك، فتتثال علي السؤالات، فأسأله عنها، فيجيبني عنها للوقت، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتبا.وقال: كنت كثيرا أقول للحارث: عزلتي أنسي تخرجني إلى وحشة رؤية الناس و الطرقات؟ فيقول لي: كم تقول أنسي و عزلتي؟ لو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنسا، و لو أن النصف الأخر ناء عني ما استوحشت لبعدهم " .[1]

ومن خلال ما يحكيه الجنيد عن أستاذه المحاسبي نتبين بجلاء ملامح منهج استبطاني نفسي مبتكر، وقف منه كل من درس تراث المحاسبي من مستشرقين وغيرهم، موقف الإعجاب والتقدير، كما نتبين مرونة الرجل وجدته و أصالة فكره ومعتقده و أساليبه التعليمية والمعرفية والإرشادية؛ فالعزلة مثلا عند المحاسبي ليست الانزواء والانطواء والهروب والاختفاء في البيوت و المساجد وغيرها، خوفا من الفتنة ووحشة من الخلائق، بل العزلة عند المحاسبي عزلة نفسية روحية وليست جسدية، أي أنها مشاركة الخلائق زمانهم ومكانهم، ومخالفتهم أحوالهم و سلوكهم واعتقاداتهم.

ولقد كشف المحاسبي من خلال منهجه و أساليبه في التأليف عن حاجات النفوس من واقع مطالبها، ولم يكن ليفرض على المجتمع رأيا ولا

---

[1] نفس المرجع ، ص 212.

فكرا بعيدا عن حاجاته، ولم يكن ليتعصب لفكره ورأيه على حساب الحق وكان يقبل المراجعة والمناظرة حول أفكاره، ويتراجع عن كل ما يثبت له يقينا خطأه.

حكى الشعراني في " الطبقات الكبرى " والمناوي في " الكواكب الذرية " عن الحارث المحاسبي قال: عملت كتابا في (المعرفة) وأعجبت به، فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسنا له، إذ دخل علي شاب عليه ثياب رثة، و سلم علي و قال: يا أبا عبد الله هل المعرفة حق للحق على الخلق؟ أو حق للخلق على الحق؟ فقلت له: حق للحق على الخلق، فقال هو أولى أن يكشفها لمستحقها! قلت: بل حق للخلق على الحق، قال: هو أعدل من أن يظلمهم! ثم سلم علي و خرج. قال الحارث، فأخذت الكتاب وغسلته، فقلت: لا أتكلم في (المعرفة) بعدها أبدا". [1]

ويتضح من خلال هذه الحكاية، ومن خلال ما سيلي من عرض وتحليل لتراث المحاسبي الفكري، أن الإقتداء بالنموذج الحي المتخلّق، و الاهتداء بالسلوك الأخلاقي المتكامل، هو الذي يقود العلم والمعرفة – عند المحاسبي ومدرسته - لا العكس، أي أن مبدأ التخلق والصدق وخمول الذكر والتواضع هي أساليب وآليات إنسانية لتصحيح الاعتقاد، وطرق عملية للاقتصاد في الاعتقاد، ومراقبة العلم والمعرفة ومراجعتها.

وجدير بالذكر أن المحاسبي كان رجلا متعدد المواهب، فقيها وأصوليا ومحدّثا ومفسرا وصوفيا. ويذهب الدكتور حسين القوتلي إلى كون المحاسبي قد أقبل في وقت مبكر يأخذ العلم عن رجال الإسناد، فهو يروي عن هشيم بن بشير، و مروان بن شجاع، وعن وكيع بن الجراح. ويروي رواية واحدة عن كل من عباد بن العوام وعلي بن عاصم، وسليمان بن داود الطيالسي، وأبي نعيم الفضل بن دُكين، وأبي بكر بن أبي شيبة. ثم تزداد رواياته فيروي روايتين

---

[1] عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1 ، مرجع سابق، ص75.
وزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، ج 1 (القسم الثاني) ، مرجع سابق ، ص 585.

فأكثر عن كثيرين، أشهرهم : يحيى بن بُكير، وعبد الله بن بكر، وحجين بن المثنى. بيد أن أساتذته البارزين في الحديث هم هشيم و شريح بن يونس، و يزيد بن هارون، وأبو النظر، وحجاج، وسنيد بن داود. و تدل نوعية رواياته الأولى في الحديث أنه كان مهتما بالمسائل الفقهية، فرواياته الثلاث عن " هشيم " تبحث في العدّة، وتوبة الزاني ومقادير الزكاة، والصدقات. وقد أخذ علوم اللغة والقرآن على علمها الأول في ذلك العصر أبي عبيد القاسم بن سلام، صاحب الكتابين المشهورين (غريب الحديث) و(الأموال).[1]

وروى عن المحاسبي كل من الحسين بن عبد الجبار (الصوفي)، وأحمد بن قاسم بن نصر الشاعر أخو أبي الليث الفرائضي، وأبو العباس أحمد بن محمد بن مسروق الطوسي، وإسماعيل بن إسحاق الثقفي السراج، وأبو القاسم الجنيد بن محمد الصوفي، وأبوعلي بن صالح بن خيران الفقيه.[2].

وإن تمكن المحاسبي من علوم الفقه و الحديث و التفسير والأصول، إلى جانب علم التصوف هو الذي جعله من بين الخمسة الذين نادى أبو عبد الله بن خفيف بالاقتداء بهم، كما سبق القول، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق، أي بين الشريعة والحقيقة (التصوف).

ويبدو أن المحاسبي كان موضع نقد وانتقاد كبيرين من قبل معاصريه، ومن جاء بعدهم من مناصريهم ومريديهم، وخاصة الحنابلة، لأنه صنف في علم الكلام وفي الرد على المخالفين لأهل السنة من المعتزلة والرافضة وغيرهم من النحل والفرق غير السنية.

قال ابن الأثير: " وهو أول من تكلم في إثبات الصفات".[3].

---

[1] انظر : مقدمة كتاب العقل و فهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي، تقديم و تحقيق حسين القوتلي، مرجع سابق ، من ص 13 إلى 17.

[2] جمال الدين يوسف المري، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج4، مرجع سابق، ص 19.

[3] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، الجزء الأول(القسم الثاني)، مرجع سابق، ص586.

وقال ابن منصور البغدادي:" و إليه ينسب أكثر متكلمي الصفاتية[1]"[2].

والظاهر أن إصرار المحاسبي على الرد على المعتزلة والرافضة وغيرهم، بمناهج كلامية وأساليب بلاغية و لغوية ومنهجية مستمدة من بيئة المتكلمين، قد أثار عليه نقمة وسخط الإمام أحمد بن حنبل [3]معاصره وزميله.

وقد أورد المناوي وغيره أنه كان بين المحاسبي وبين أحمد بن حنبل وُحشة، وذلك أن أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام، والحارث يتكلم فيه، فهجره لذلك. واتفق أنه أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولا يراه، ففعل، فتكلم الحارث في مسألة في الكلام، و أصحابه يسمعون، كأنما على رؤوسهم الطير، فمنهم من بكى، ومنهم من صفق، فبكى احمد حتى أغمي عليه، وقال لصاحبه: ما رأيت كهؤلاء، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، ومع ذلك لا أرى لك صحبتهم.

---

[1] الصفاتية: جماعة من السلف أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم و القدرة ، والإرادة و السمع و البصر و الكلام و الجلال. لم يفرقوا بين صفات الذات و صفات الفعل، بل ساقوا الكلام سوقا واحدا. و اثبتوا صفات خبرية مثل اليدين و الوجه، بدون تأويل، و ويقرون بأنها وردت في الشرع، و لأنهم يثبتون الصفات سموا " صفاتية "، في مقابل المعتزلة الذين ينفون الصفات، لذلك سموا معطلة. ومن السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل، و لم يقعوا في التشبيه نذكر: مالك بن أنس و أحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم، حتى انتهى الزمان إلى عبد الله سعيد الكلابي و أبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي. و كان هؤلاء من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، و أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية.ولما انحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، وأيد مقالاتهم بمناهج كلامية، صارت الصفاتية مذهبا لأهل السنة و الجماعة، و تسمت بالأشعرية بدل الصفاتية.(لنظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل، ج 1 ، مرجع سابق، ص 65- 66).

[2] جمال الدين يوسف المري، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، ج 4، مرجع سابق، ص 21.

[3] أحمد بن حنبل ، هو أحمد بن محمد بن حنبل ، ولد سنة 164ه، تفقه على الشافعي، و أخذ الحديث عن عبد الرزاق و يزيد بن هارون، ومن عدد لا يحصى ، وعنه البخاري و مسلم و أبو داود، ولما خرج الشافعي من بغداد، قال: ما خلفت بها أفقه ولا أورع، ولا أزهد ولا أعلم منه.(انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 342).

قال السُبلي: إنما قال له ذلك لقصور الرجل من مقامهم، فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد.[1] وقال البيهقي، يحتمل أنه كرّه له صحبتهم لأن الحارث بن أسد، وإن كان زاهدا، فإنه كان عنده شيء من علم الكلام، وكان أحمد يكره ذلك، أو كره له صحبتهم من أجل أنه لا يطيق سلوك طريقتهم وما هم عليه من الزهد والورع.

ويعلق ابن كثير على هذه الحكاية بقوله. قلت: بل إنما كره ذلك لأن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر، ولهذا لما وقف أبو زرعة الرازي على كتاب الحارث المسمى بالرعاية قال: هذا بدعة، ثم قال للرجل الذي جاء بالكتاب، عليك بما كان عليه مالك والثوري والأوزاعي و الليث، ودع عنك هذا فإنه بدعة.[2].

والحقيقة أنه وردت عن أحمد بن حنبل روايات كثيرة بعضها يمدح والبعض الآخر يذم في المحاسبي. حتى قال الذهبي في معرض تعليقه على الحكاية التي أوردناها، هذه حكاية صحيحة السند، منكرة، لا تقع على قلبي، أستبعد وقوع هذا من مثل أحمد. ويقول: وأما المحاسبي فهو صدوق في نفسه، وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه"[3]

ويرى الباحث عبد الحليم محمود أن الانتقادات التي وجهت إلى المحاسبي كانت تشريفا له، و لا أدل على ذلك من تلخيصها، وهي من شقين:

---

[1] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 588. وأحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي محمد البخاري (القسم الأول)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 430. والحافظ جمال الدين يوسف المري، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 4، مرجع سابق، ص21. وابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 57، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص 214.

[2] الحافظ ابن كثير، البداية و النهاية، الجزء العاشر، دار الرشيد. حلب، مكتبة الأقصى، ص 298.

[3] أبو عبد الله أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مرجع سابق، ص 431.

الأول منهما، القول إن " منهج المحاسبي" [1] في علاج النفس يعتبر ابتداعا واستحداثا لأمور و قضايا لم يتناولها سابقوه أمثال مالك والثوري. وهذا الانتقاد يفصح عن قصور و تقصير في فهم مدى ألمعية المحاسبي وإبداعيته وتجديده، على مستوى المنهج واللغة، لا على مستوى المحتوى و العلم و الرؤيا السنية القرآنية السلفية المعتدلة.

والثاني: كان ابن حنبل على رأس المنتقدين للمحاسبي في هذا الصدد، لأنه دافع عن العقيدة بنفس أساليب المتكلمين الجدلية العقلية، وعني في كتابته بعرض نظريات أعدائه من الفرق التي يخاصمها قبل أن يشرع في هدمها. وكان رأي أحمد ومناصروه أن عرض آراء هؤلاء القوم الخارجين على الدين، ولو من أجل تيسير إبطال حججهم أمر غير مقبول. [2]

---

[1] نميل إلى القول إن الخلاف الذي احتدم بين المحاسبي و أحمد بن حنبل كان خلافا منهجيا، و ليس خلافا عقديا، أو موقفا شخصيا للإمام أحمد بن حنبل من تصوف المحاسبي، فقد تبث عن أحمد تقديره لمعاصريه من المتصوفة أمثال معروف الكرخي و بشر الحافي و أبي حمزة الصوفي و غيرهم. و قد ورد، مثلا، في طبقات الحنابلة للإمام الحافظ أبو الحسين بن أبي يعلى، الجزء الأول، مطبعة السنة المحمدية، دون تاريخ، ص230 ، أن أحمد بن حنبل كان يقول:" معروف الكرخي من الأبدال، و هو مجاب الدعوة. و ذكر في مجلسه معروف الكرخي، فقال من حضره: هو قصير العلم، قال أحمد: أمسك عافاك الله، و هل يراد بالعلم إلا ما وصل إليه معروف". وأما الخلاف على مستوى المنهج فطبيعي لكون احمد بن حنبل صاحب منهج" نصوصي" يأخذ الإسلام أصولا وفروعا من النصوص و المأثورات، و ذلك في مواجهة المنهج الكلامي العقلي، الذي يجعل العقل حاكما على النصوص والمأثورات. و لمنهج أحمد خمسة أصول، وهي: " النصوص الصحيحة ،و ما أفتى به الصحابة، وفي حال اختلاف الصحابة يتخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب و السنة، و يأخذ بعد ذلك بالمرسل و الحديث الضعيف، و يرجح الحديث الضعيف على القياس، و أما الأصل الخامس فهو القياس للضرورة إن انعدم النص. ولا شك أن منهج أحمد بن حنبل الصارم التقليدي كان لابد و أن يصطدم بمنهج المحاسبي العقلي الاستبطاني النفسي، الذي يبحث في أمراض القلوب وآفاتها.(للمزيد من الإطلاع على منهج أحمد بن حنبل، انظر: محمد عمارة" التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1980 ،ص 229- 230.

[2] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين، الحارث بن أسد المحاسبي، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 2005، ص 79 .

وهكذا يظهر جليا مدى قدرة المحاسبي على التجديد والإبداع ونبذ التقليد. ولم يكن الاتباع عنده اتباعا لمذهب فقهي خاص، بل كان اتباعا لأصول التشريع الإسلامي المعروفة، من قرآن وسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم، وسلوك التابعين ومأثوراتهم وغيرها. ولم يكن كما ادعى الأستاذ أبو منصور التميمي، حسبما جاء في طبقات ابن الصلاح، أن المحاسبي كان ممن صحب الشافعي وأخذ عنه، حيث ذكره في الطبقة الأولى من الشافعية.

ويذهب ابن الصلاح إلى أن صحبة المحاسبي للشافعي لم يقف عليها أحد سوى أبي منصور، ويرى أن أبا منصور ليس من أهل الاختصاص في هذا الفن فيعتمد عليه فيما تفرد به، والقرائن شاهدة، حسب رأيه، بانتفائها.[1]

ويخلص الباحث محمود عبد الحليم إلى أن المحاسبي لم يكن شافعي المذهب، بل مجتهدا، وخاصة في مجال " العبادات "، وعلوم القرآن، حيث ثبت تعمقه وفهمه للقرآن، لدرجة يمكن الجزم معها، دون مبالغة، أنه كان لا يقل براعة عن أئمة المذاهب الفقهية في هذا المجال. كما تميز المحاسبي في الكثير مما كتب بإعمال الرأي، واستخدام عبارات مثل " أحب إلي أن.." أو " يفضل عندي أن.."، ويتبع هذه العبارات بلفظ " لأن.. " فيورد حججه و يؤيدها بالآيات أو الأحاديث. ولم يكن يولي كبير الاهتمام لأراء غيره بل كان يعرضها فحسب من أجل النقاش والكشف عن مصادرها.

وأما عن علاقته بالشافعي فيذهب محمود عبد الحليم إلى أن المحاسبي لا يذكر الشافعي إلا في مناسبات محدودة، ولا يذكره بوصفه صاحب مكانة عالية لديه، وإنما يعود إليه كما يعود إلى غيره، دونما تقدير خاص. ومن الشائع

[1] ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، دار النشر، عالم الكتب (بيروت)، ط 1، 1407 ه، ص 52.

لدى أتباع المذاهب أن يسبقوا ذكر أستاذهم بلفظ " إمامنا "، والمحاسبي لم يفعل ذلك عند حديثه عن الشافعي.[1]

وأخيرا، مات أبو عبد الله الحارث المحاسبي سنة 243ه في دار ببغداد، كان قد اختفى فيها، بعد أن هجره أحمد بن حنبل، ولم يصل عليه إلا أربعة نفر.[2]

وقد روى الخطيب البغدادي في " تاريخ بغداد " في خبر وفاته، قال: حدثت عن دعلج بن أحمد، قال سمعت القاضي الحسن بن إسماعيل المحاملي يقول قال لي أبو بكر بن هارون المجدر سمعت جعفر بن أخي أبي ثور يقول: حضرت وفاة الحارث – يعني المحاسبي – فقال: إن رأيت ما أحب تبسمت إليكم، وإن رأيت غير ذلك تبينتم في وجهي، قال: فتبسم ثم مات.[3]

1- 3- 4- مذهب المحاسبي الصوفي (أسسه و مصادره).

وتأسيسا على ما تقدم، يتضح لنا جليا أن للمحاسبي مذهب صوفي جاد وأصيل شكل الدعامة والركيزة الأساسية لتصوف مدرسة بغداد عموما.

ولما كنا غير قادرين على التفصيل في عموم المذهب الصوفي للحارث المحاسبي، انسجاما مع الرؤية المنهجية التي نصدر عنها، ارتأينا أن نوجز أهم أفكاره وتصوراته ووجهات نظره ورؤاه الصوفية في هذا المبحث، مع استحضار مصادرها وأسسها وينابيعها. و تلك خطوة ضرورية من أجل استئناف البحث في العناوين الكبرى لرؤيا المحاسبي الإنسانية الصوفية لاحقا، والتي لا يمكن البث في آلياتها الإنتاجية وسماتها ومكوناتها البلاغية واللغوية والصورية دون الاسترشاد بالخطوط العريضة لمذهبه الصوفي.

---

[1] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين، الحارث بن أسد المحاسبي، مرجع سابق، ص 166 - 170- 176- 177 (بتصرف).

[2] الخطيب البغدادي ، بتاريخ بغداد ، الجزء الثامن ، مرجع سابق ، ص 216.

[3] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص 215.

لقد أسس الحارث المحاسبي مذهبه الصوفي على أسس فكرية ومنهجية مكينة وأصيلة، أهمها:

- أن يكون متفقا تمام الاتفاق مع الكتاب والسنة وسلوكات الصحابة ومذاهبهم.
- أن يكون بعيدا عن الخلاف، لأن الأمة محتاجة إلى الاتفاق، وليس إلى الاختلاف.
- أن ترتبط تعاليمه ودراساته وسلوكه بعالم الآخرة، دون أن تنفصل البداية عن النهاية.[1]
- أن يستند إلى وجدان روحي يصل الإنسان بربه، ويعرفه قدر نفسه، ويلزمه حدود الورع والزهد.

و هكذا بني المحاسبي رسالته الصوفية على المسلمات الآتية:

- التطهير خير من عمل البر دون تطهير.
- الزهد في الحلال.
- الحب تقليد للمحبوب، و ليس ادعاءً و ثرثرة.
- تخليص العمل من الآفات في بدايته ووسطه و نهايته.

ومن خلال إيمان المحاسبي بهذه المسلمات يتوق ويطمح إلى إعادة الإنسان إلى فطرته النقية الصافية، عبر صحة القصد، وسلامة الهدف، و خلاصه من الآفات، لا عبر كثرة العمل مع ضلال القصد وانحرافه. أي أن المحاسبي عني بالكيف الموصل إلى النجاة والخلاص في الدنيا و الآخرة كل العناية بدل العناية بالكمّ.[2]

---

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا...، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1- 1986م، مقدمة المحقق، ص 21..

[2] الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان – ط 4 – 1985م، مقدمة المحقق، ص 15- 16- 17.

وفي سبيل الخلاص والنجاة و إيثار الآخرة على الدنيا، حث المحاسبي على النظر إلى النفس ومخالفتها ومجاهدتها، بواسطة تخويفها من وعيد الله لها، وبالتذكر والتفكر في العاقبة.

ويمكن أن تكون المحاسبة للنفس عند المحاسبي في مستقبل الأعمال، وأيضا في مستدبر الأعمال. وهو يجعل منها علاجا لكافة الأمراض القلبية والباطنية، لكشفها الصريح عن مكامن الخلل والاضطراب والنقص والقصور داخل النفس الإنسانية.

ويجب أن يوضع في الاعتبار أن هذا الكشف وتلك المواجهة بين الإنسان ونفسه عليها أن تتسم بالديمومة والاستمرار. وقد أكد المحاسبي على فن الإدمان على مراقبة النفس ومحاسبتها في كتابه " آداب النفوس "، حينما تطرق لفكرة التطهير، وذهب إلى أن الإدمان على مواجهة النفس أفضل وأسلم من عمل النوافل دون تطهير.

يقول المحاسبي " فاعرف يا أخي نفسك وتفقد أحوالها، وابحث عن عقد ضميرها، بعناية منك، وشفقة منك عليها مخافة تلفها، فليس لك نفس غيرها، فإن هلكت فهي الطامة الكبرى والداهية العظمى.

فأَحدّ النظر إليها يا أخي بعين نافذة البصر، حتى تعرف آفات أعمالها، وفساد ضميرها، وتعرف ما يتحرك به لسانها، ثم خذ بعنان هواها، فاكبحها بحكمة الخوف، وصدق الخلاف عليها..."[1]

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن أثر الحسن البصري واضح كل الوضوح في تفاصيل المحاسبة وأبعاد الخوف عند المحاسبي، وهو أثر سبق وأن أشرنا إليه من قبل، تحول بفعل عمق فكر المحاسبي، ومنهجه العقلي الاستبطاني النفسي، إلى مذهب صوفي مكتمل الأركان، واضح المعالم. فقد أجمل المحاسبي، مثلا، المخاوف التي يجب أن يعيش فيها العبد السالك إلى الله، وجعلها تسعة، أولاها:

---

[1] الحارث المحاسبي، آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 2، 2005 م ، ص 60.

خوف أن يصيبه الرياء من قبل حسناته، والثانية خوف كفر النعم التي أنعم الله بها عليه، والتقصير في الشكر عليها. والثالثة، خوف الاستدراج بالنعم، والرابعة خوف أن ترد عليه أعماله، والخامسة، خوف الذنوب التي عملها، والسادسة خوف تعجيل العقوبة في الدنيا و التاسعة، الخوف من سابق علم الله فيه، وأي الدارين أتبث اسمه، ويرى أن استحضار هذه المخاوف نجاة للنفس من الغلو والالتواء.[1]

وليس من شك في أننا نجد عند المحاسبي بعضا من أفكار طائفة " الملامتية". التي سيأتي الحديث عنها، والتي من أهم أصولها عدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح، حتى لا يحدث العجب في النفس نتيجة الشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال. ولعل تلك المسحة الملامتية التي تحظر في تصوف المحاسبي، وتكسو جل المواضيع والرؤى التي أثارها، مردها، حسب اعتقادنا، اشتراك كل من المحاسبي ورواد الملامتية حمدون القصار[2] وأبو عثمان الحيرى[3] في الأخذ والتأثر والاسترفاد من مصدر واحد، مشترك.

ولعل كل البراهين تثبت تأثرهم جميعا بأبي هاشم الكوفي، الذي يعتبر أول من لقب بلقب الصوفي.

ويظهر التأثير والتأثر جليا في مواضيع بعينها، من مثل البحث في الرياء و دقائقه وخفاياه، ومحاربة النفس وتأديبها. ويؤكد الباحث محمد جلال شرف

---

[1] الحارث المحاسبي، آداب النفوس ، نفسه، باب : معرفة الرجل نفسه، ص 82- 84.

[2] حمدون القصار: أحد الأئمة الكبار، وهو شيخ الملامتية، صحب النخشبي وغيره، أسند الحديث عن جماعة من الأعيان ، وروى عنه آخرون، مات سنة 271 ه، ودفن بنيسابور (انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 394- 395.

[3] أبو عثمان الحيرى: هو سعيد بن إسماعيل أبو عثمان الحيرى، نسبة إلى الحيرة، قرية من قرى نيسابور، أصله من الري و نشأ بها، ثم تحول إلى نيسابور فسكنها، وسمع الحديث من الجماعة، قال الخطيب: وكان مجاب الدعوة، وقال أبو نعيم: كان بالحكم منطيقا وللمريدين نصيحا شفيقا. (انظر : عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، نفسه، المجلد الأول، ص 421.

صحة ما ذهبنا إليه، من خلال مطابقته بين أقوال أبي هاشم من جهة و أقوال الحسن البصري من جهة أخرى.

يقول أبو هاشم " لفلح الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب". ويرى محمد جلال شرف أن هذه العبارة الصوفية والنفحة الربانية تجد لها شبيها عند إمام الصوفية الحسن البصري، الذي يقول " ما لهم تفاقدوا، تفاقدوا ، أكنوا الكبر في قلوبهم، وأظهروا التواضع في لبسهم، والله لأحدهم أشد عجبا بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه"، ونجد لها نفس الشبه وكبير التأثير فيما أورده المحاسبي في كتابه الفذ والشهير " الرعاية لحقوق الله "، حيث يقول: " ولقد خشيت أن لو وجد ذلك أن لا يكون سلم مما سوى ذلك مما كره الله عز وجل في ضميره من العجب والكبر والحسد والشماتة وسوء الظن وغيره، لأن عامة قراء زمامنا مغترون مخدوعون، نعد أنفسنا المتقشفين، المتسكين، ولعلنا عند الله من الفاجرين الفاسقين "[1].

ويخلص محمد جلال شرف إلى كون أبي هاشم قد تأثر بالحسن البصري السني الصدّوق، كما تأثر المحاسبي بأبي هاشم الكوفي كبير التأثر، حتى كان مفسرا لأقواله وشارحا لها.[2].

وتظهر أفكار " الملامتية "، مرة أخرى، في مذهب المحاسبي الصوفي في موضوع الحب الإلهي، في قوله على لسان أحد العباد " إن النفس إذا حضرت أمرا في القلب من ميراث القربة قذفت فيه أسباب الكدورات".[3]

والنفس في تعاليم الملامتية من أكبر أعداء الإنسان، فإذا حضرت في القلب من قبل الشهوة و الرغبة، وكان في القلب أثر من آثار المحبة الإلهية و

---

[1] الحارث المحاسبي ، الرعاية لحقوق الله ، مرجع سابق ، ص 43.

[2] محمد جلال شرف ، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات و مذاهب، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1980 ، ص 108.

[3] أبو نعيم الأصفهاني ، حيلة الأولياء و طبقات الأصفياء، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 78.

القرية عكرت صفوه ومحت منه ذلك الأثر. ذلك أن المحبة الإلهية لا تصفو ولا تخلص إلا إذا تحرر القلب الصوفي من مزاحمة نوازع القلب.[1]

وهكذا تحضر المحاسبة و الخوف في مذهب المحاسبي الصوفي، بكل تفاصيله، من أدناه إلى أعلاه، من التوبة إلى المحبة. وجدير بالذكر مرة أخرى أن المحاسبي في معرض اقتدائه بالنموذج الأخلاقي الحي، يتتبع أقوال وأفعال وسلوك أسلافه من الزهاد والصالحين، ويتمثلها و يخضعها للتمحيص والتحليل من خلال عرضها على الكتاب والسنة، ويستلهم منها تفاصيل تجربته الصوفية ومذهبه الصوفي السني الوجداني المرتبط بعالم الآخرة. ولذلك كله يحضر الحسن البصري وأبو هاشم الكوفي ومنصور بن عمار[2] وغيرهم، بوصفهم مصادر للاقتداء بالسلوك الأخلاقي الحي.

جاء في كتاب " الوصايا " للمحاسبي ما نصه:

" قلت: هل يلحق المحب لله عز و جل خوف ؟

قال: نعم، لا يزول عنهم خوف عذاب التقصير، قلت: متى حل هذا بقلبه، في أول شأنه أو في آخر مقامه؟ ، قال: هذا لازم له كما لزمه الإيمان، لا يزول إلا بزواله، وهذا الخوف هو الذي يكون في بدايته، حتى إذا صار إلى

---

[1] أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، دار الشعب، بيروت ، ص 203.

[2] لا شك عندنا أن أثر منصور بن عمار على المحاسبي لم يقتصر على الأفكار المرتبطة بالتقوى المؤسسة على الخوف والرجاء، بل امتد إلى فكره العقدي، المرتبط بالمشكلات الكلامية، التي آثارها المعتزلة في عصره، من قبيل : هل القرآن قديم أم مخلوق؟ و مسألة العرشية و الاستواء. وقد تبنى منصور بن عمار وجهة النظر الصوفية في الموضوع، القريبة، بل و المطابقة لمقالة أصحاب الحديث وأهل السنة:" إن القرآن كلام الله غير مخلوق"، وهي المقالة التي دافع عنها سعيد بن كلاب (توفي عام 240هـ)، وأبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي بأساليب كلامية عقلية، مما يرجح فكرة تأثر المحاسبي بمنصور بن عمار واطلاعه على أقواله و أفكاره.(لمزيد من الإطلاع على وجهة نظر منصور بن عمار حول مشكلة خلق القرآن و مسألة العرشية والاستواء، انظر: محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات و مذاهب، مرجع سابق، ص 115- 118- 128- 130- 131).

خوف الفوت، صار إلى الخوف الذي يكون في أعلى حال ". [1] ومعنى ذلك أن الخوف الذي يلازم المحب في محبته لله خوفان: خوف التقصير في الاتباع والقيام بشعائر الإيمان، وخوف النهاية، أي خوف من أن يفوته الحب أو يفوته شيء لم يؤده لمحبوبه. والخوف الأول خوف أحوال [2] والثاني خوف مقامات [3].

وفي المحبة الإلهية عند المحاسبي يظهر أثر معروف الكرخي واضحا كل الوضوح، وهو أمر سنفصل فيه الحديث لاحقا. ولكن ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى كون المحاسبي لا يفرق بين الحب والشوق؛ فالحب عنده هو الشوق، لأن المحب الصادق لا يشتاق إلا إلى حبيب، وخاصة إذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الأصلي الذي يعرف بشواهده على أبدان المحبين.

وعلامة محبة الله للعبد عند المحاسبي هو أن يتولى الله سياسة همومه فيكون في جميع أموره هو المختار له. ومن علامة المحبة أيضا أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها، وأداء النوافل بعد ذلك.

يقول المحاسبي " يقول الله تعالى، ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي من أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته [4]" ... [5]

---

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا، مرجع سابق ، ص309

[2] الحال : هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، و يسمى الحال بالوارد أيضا. وقال الجنيد، الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم.

[3] المقام: المقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل، و غير ذلك. والمقام معناه مقام العبد بين يدي الله عز و جل فيما يقام فيه من المجاهدات و الرياضات و العبادات، و شرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم وهكذا (انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 73" (مصطلح الحال)" و ص 248 (مصطلح : المقام).

[4] حديث " ما تقرب.." أخرجه الامام البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم الحديث 6502، ج 4 ص 2039. صحيح البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 6، 2000.

[5] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء و طبقات الأصفياء، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص : 99.

ويعرض المحاسبي لمسألة الفروض بعناية أكبر في كتابه الرعاية، الذي يكاد يكون مقصورا على تعليم الإنسان كيفية أدائه ما أوجب الله عليه من فروض. ويتناول فيه، بصفة خاصة، السبل الكفيلة بتحقيق حسن القيام بهذه الفروض.

ومن بين الفروض التي يتطرق إليها فروض تتصف بالعموم والشمول مثل كف الأذى. ويتحدث المحاسبي عن فرض الجهاد، ويهتم به اهتماما خاصا، ولا يذكره على أنه واجب فحسب، بل يسترسل في تقديم الوصايا والنصيحة والإرشاد للجنود حتى يلقوا ثواب عملهم عند الله.[1]

وحينما يتحدث المحاسبي عن النوافل، فإنه يؤكد على تصحيح نيتها وتخليصها من الشوائب، فإذا كان الناس يقبلون عليها طلبا للاستزادة من الأجر والثواب، ورغبة في محبة الله، فإن المحاسبي يرى أن تكون النافلة لجبر النقص في الفرائض، وذلك منهج أصيل يعنى باتباع الأولى في كل شيء.[2] وهو منهج مدرسة بغداد عموما، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك من قبل.

وقد اجتهد المحاسبي في أن يبني مذهبه على أساس تصحيح العبادة ، وتخليصها مما شابها من النقص والشوائب و الكدورات، وفي هذا السياق يرى المحاسبي أن " المدح والذم " هما أساسا الاضطراب النفسي والاجتماعي بين الناس عامة، ولدى العلماء خاصة، ولذلك فهو يطيل في بحث تلك المشكلة بما لم يسبق إليه، ولم يلحق به على الإطلاق.

يقول: " فكن عارفا بإساءتك إذا فرحت بالمدحة، وكن وجلا من العقوبة إذا رضيت بها، وكن مشفقا لعلك ألا تكون عند الله من المحبين لها، فإن علمك بها انفع من العبادة مع الجهل بما وصفنا"[3].

---

[1] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين، الحارث بن أسد المحاسبي ، مرجع سابق ، ص 180 - 182

[2] الحارث المحاسبي ، الوصايا ، مرجع سابق ، مقدمة المحقق ، ص 46 – 47.

[3] الحار ث المحاسبي ، الوصايا ، مرجع سابق ، ص 178.

ويعتبر المحاسبي، انسجاما مع رؤاه السالفة الذكر، أن المال هو أصل البلاء كله، فمن أجله تطاحن الناس فرادى وجماعات، ولذلك وقف منه، في بداية حياته، ذلك الموقف المتشدد الصارم، الذي جعله يرفض ميراثه من أبيه لكونه كان قدريا أو واقفيا، حسب الروايات، والمحاسبي كان يقول بكفر القدرية أو الواقفية، وأنه لا توارث بين أهل ملتين، حسب الحديث الشريف.

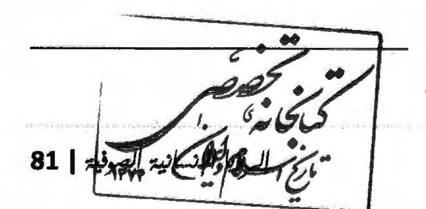
وهكذا، كتب المحاسبي " الوصايا " في بداية حياته ومطلع شبابه، وكان فيه متشددا غاية التشدد، حتى كاد يُكَرِّه حيازة المال الحلال. وطعن فيمن يبيحون جني الأموال، محتجين بالصحابة الكرام، إذ فرق بينهم وبين الصحابة، وأفاض في هذا القول حتى كاد أن يكون صورة مطابقة لأبي ذر الغفاري الصحابي الجليل.

ولعل الظروف المتشابهة بين بيئة المحاسبي وبيئة أبي ذر هي التي دفعته إلى أن يقف ذلك الموقف الصارم من جمع المال. ولكن المحاسبي عاد، بعد أن اختمرت ونضجت تجربته الروحية الصوفية، إلى التأكيد على أن الزهد ليس هو الترك والبغض، بقدر ما هو برودة وقع الأشياء على القلب، بأن يستوي وجودها وعدمها، وعلى هذا الأساس فالزهد ليس هو السلبية في مواجهة الحياة، بل حبس المال عن غير الوجوه المشروعة، وإنفاقه في المشروع منها، ومن ثم يمكن أن يكون الغني زاهدا، والفقير راغبا.

جاء في الوصايا " قلت، اخبرني ما الذي يقويني على الزهد في الدنيا بما حضر من الجواب عندك. قال: إن الذي يقوي على ترك الدنيا، معرفة القلب بسوء عواقبها، وكثرة الوقوف للحساب على ما أخذ منها، مع دوام الاشتغال بها عن خالقها، وخوف العقاب على مثاقيل الذر منها ".[1]

وإن الذي ساعد المحاسبي وألهمه عمق التحليل والفهم الجليل هو قراءته الصائبة والموضوعية وتأويله السليم للسنة، يقول " والسنة ليست بكثرة الصلاة تدرك ولا بكثرة الصيام والصدقة، ولا بالعقل والفهم، وغرائب الحكمة، ولا

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا، مرجع سابق، ص 239



بالبلاغ والموعظة، ولكن بالاتباع والاستسلام لكتاب الله وسنة رسوله والأئمة الراشدين، وليس شيء أشد عليه خروجا عن السنة من العقل والفهم دون اتباع واستسلام "[1]. والمحاسبي بذلك يسد الطريق ويفحم كل رأي قديم أو جديد اتهمه بالابتداع و الخروج عن السنة.

وأخيرا يمكن أن نعتبر أن الرغبة في الآخرة هي الغاية العليا والمقصد الأسمى وراء مذهب المحاسبي الروحي الإنساني الصوفي، وهي الهاجس والخاطر والحال والمقام الذي يستولي عليه عند تناوله لتفاصيل الطريق، من زهد وعلم.

وقد أرشد المحاسبي إلى الرغبة في الآخرة في كتابه " التوهم " و" معاقبة النفس " بواسطة آلية " الترغيب والترهيب " وسمة " التصوير البصري "، التي تنبثق عنها سمات و مكونات بلاغية و لغوية أخرى، سنعالجها في إبانها.

وقد تحدث المحاسبي في " التوهم " خصوصا عن شعور أهل النار وما يلقون قبلها وبعد ولوجها من أهوال و عذاب، كما تحدث فيه عن شعور أهل الجنة، وما يجدون قبلها وبعد الدخول إليها من نعيم وتكريم وثواب. وقد أجاد المحاسبي في وصف وتصوير عالم الآخرة.

ولعل الذي أوحى إليه بتأليف كتاب " التوهم "، كما يذهب إلى ذلك عبد الفتاح أبو غدة، في معرض تحليله وتعليقه وتحقيقه للكتاب، هو الشيخ إبراهيم بن أدهم [2] الذي صدر عنه كلام يشابه كثيرا ما قام عليه كتاب " التوهم " من عرض أهوال يوم القيامة على الخاطر والقلب والخيال والفؤاد.[3] وكان إبراهيم بن أدهم يقول:" دارنا أمامنا، وحياتنا بعد وفاتنا، فإما إلى الجنة وإما إلى النار! مثل لبصرك حضور ملك الموت وأعوانه لقبض روحك، و انظر

---

[1] الحارث المحاسبي، مرجع سابق، ص 239.

[2] إبراهيم بن أدهم، صحب الفضيل بن عياض وسفيان الثوري، وكان لا يأكل إلا من عمل يديه كالحصاد وحراسة البساتين، مات بالجزيرة سنة 162هـ، وحمل فدفن بصور.(انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، مرجع سابق، ص 142- 148.

[3] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق وتخريج و تعليق، عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 9، 1999، ص 41.

كيف تكون حينئذ، ومثل هول المضجع ومساءلة منكر ونكير، وانظر كيف تكون؟ ثم صرخ صرخة و خر مغشيا عليه".[1]

ومن خلال هذه الشذرات القليلة من رؤى المحاسبي الصوفية وتصوراته الروحية ندرك جليا أنه نهج نهجا مبتكرا، أصيلا، وذهب مذهبا إنسانيا سنيا معتدلا. ولم يدون في كتبه الكثيرة إلا ما يراعي ما جاء في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم وسلوك الزهاد و مأثوراتهم ، بحسب علمه و فهمه وذوقه و تأويله.

ويعجز المرء أن يجد في تصوفه شطحا أو شيئا من التصوف الغنوصي الإشراقي الفلسفي، إذ يقوم تصوفه على الدعوة إلى تصحيح العلم والعمل، ومراقبة الله وتزكية النفس و تطهيرها من الأدران، وتقريبها من الله تعالى. وبتعبير آخر لم يكتب المحاسبي ولم يتحدث إلا فيما تحته عمل، ولذلك لا مجال للحديث عن تأثير أي مصدر خارجي في تراث المحاسبي الصوفي، وتراث مدرسته، بل والتراث الصوفي في القرن الثالث الهجري عموما.

ونؤكد من جديد على أن أثر المحاسبي على مريديه وتلاميذه، أمثال الجنيد وابن مسروق[2] وغيرهم كان كبيرا، لا يحتاج إلى تأكيد أو تفصيل، وأنه استحق عن جدارة أن يكون مؤسسا فعليا لمدرسة بغداد الصوفية.

---

[1] ابن كثير، البداية و النهاية، الجزء العاشر، مرجع سابق، ص 135- 140.

[2] ابن مسروق: هو أحمد بن محمد بن مسروق الطوسي، سكن بغداد وصحب المحاسبي والسقطي، وأخذ الحديث عن كثيرين، وهو من أجلة علماء القوم، مات سنة 298هـ. (انظر : عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 350.)

2- مدرسة مصر و الشام (ذو النون المصري)

يأتي الحديث عن مدرسة مصر والشام في سياق التأكيد على التلاقح الذي حدث بين هذه المدرسة من جهة وبين مدرستي بغداد و نيسابور من جهة أخرى. وإن التكامل المعرفي والصوفي وتبادل التجارب الإنسانية الروحية والخبرات الذوقية الصوفية التي تمت بين هذه المدارس الثلاثة في القرن الثالث الهجري يوحي بأن الحدود الفاصلة بينها كانت مجازية، ولم تكن من الصلابة و الصرامة الكبيرتين. وأن مصادرها وأسسها وآلياتها الإنتاجية لم تكن كبيرة الاختلاف، بحيث تحدث قطعية منهجية أو معرفية أو فكرية بينها.

ولعل الذي أوحى بوجود الفوارق المعرفية والاختلافات الفكرية والمنهجية بين هذه المدارس لدى دراسي التصوف الإسلامي عموما، هو ما سبق أن كرسه الخطاب الاستشراقي بمناهجه المتعالمة المتعسفة، التي تحلو لها رد كل سمة أو مكون من مكونات التصوف الإسلامي، خصوصا، إلى أثر أو مصدر خارجي.

وهذا ما حدث فعلا مع مدرسة مصر و الشام، وبالخصوص مع التراث الصوفي لذي النون المصري [1]، المتوفى سنة 245هـ، أحد أعلام ورواد وشيوخ هذه المدرسة.

فما هي إذن حقيقة مدرسة مصر والشام؟ وما هي مصادرها وأسسها الصوفية؟ وما مدى تأثيرها في مدرسة بغداد، وفي الحارث المحاسبي خصوصا؟

ظهرت مدرسة مصر و الشام، كما سبق القول في القرن الثالث الهجري، وأشهر من نبغ فيها على الإطلاق ذو النون المصري، الذي لا يزال أمره غامضا وأخباره مضطربة إلى حد الآن، حيث نسبت إليه كتب علوم الأسرار والحيل، وسحر الطلسمات، كما قد شاع عنه أنه عكف على دراسة النقوش المصرية القديمة، وفك رموز اللغة الهيروغليفية المرسومة والمنقوشة على جدران المعابد المصرية . [2]

---

[1] ذو النون المصري : هو ثوبان بن إبراهيم ، و قيل الفيض، و أصله من النوبة، ثم نزل أخيم فأقام بها، اتهمه المتوكل العباسي بالزندقة، فسمع منه، ثم أطلقه، توفي بالجيزة، بمصر، سنة 245هـ . (انظر : عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 400)

[2] جان شوفليي، التصوف و المتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، ص 29.

والواضح أن مثل هذه الشائعات التي لم تثبت صحتها مطلقا، هي التي دفعت بالكثيرين إلى اعتبار ذي النون مؤسسا حقيقيا للتصوف الثيو صوفي في الإسلام.

ورغم كونهم يعترفون، على مضض، بأسطورية كثير من الحكايات والقصص والأخبار التي حيكت حوله، والتي يتعذر في كثير من الأحيان التأكد من أصالتها وصدقها، فإنهم، رغم ذلك، يؤكدون على أن ثقافة ذي النون تتصل اتصالا وثيقا بالتراث المصري اليوناني الذي كان شائعا في مصر إلى عهده. وعلى أن تصوفه واقع تحت تأثير الأفلاطونية الحديثة [1] المتأخرة و الفلسفة الهرمسية، وهو بذلك، حسب زعمهم، يختلف عن الحارث المحاسبي

---

[1] يذهب كثير من المستشرقين و الباحثين إلى أن الأفلاطونية الحديثة هي أهم المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي، بل إنها المصدر الأول بالنسبة للقائلين بوحدة الوجود و الحلول بدءا من أبي يزيد البسطامي، و سهل التستري، و الترمذي الملقب بالحكيم، وابن عربي، و الرومي، والجيلي و السهروردي و غيرهم. وإن هؤلاء أخذوا نظرية الفيض و المحبة و المعرفة و الإشراق مع الآراء الأخرى التي تمسكوا بها عن الأفلاطونية المحدثة. و يرى هؤلاء الباحثون أن عبارات الصوفية شبيهة بمثل هذه النظريات، و أن متصوفة الإسلام اختلطت عليهم أراء الأفلاطونية الحديثة و أراء أفلاطون و أرسطو و غيره من حكماء اليونان الآخرين، حيث نسبوا ذلك إلى هذا، و هذا إلى ذلك، و مرد ذلك أنهم اعتقدوا خطأ أن كتاب " الربوبية " هو لأرسطو، بينما هو في الحقيقة لأفلوطين الذي عرفوا من ورائه أفلاطون و الثقافة اليونانية القديمة. ويذهب هؤلاء إلى أن أبرز شخصية يونانية في الفلسفة الإسلامية هي أرسطو طاليس لا أفلاطون، و لكن العرب استمدوا أول علمهم بفلسفة أرسطو طاليس من شراح الأفلاطونية الحديثة، و كان المذهب الذي غلب عليهم هو مذهب أفلوطين و فور فوريس و أبرقلس. وليس كتاب (آثولوجيا أرسطو طاليس) الذي نقل إلى العربية حوالي 840 م إلا ملخص لمذهب الأفلاطونية الحديثة. وقد كان لمصر و الشام الصدارة بين الأمم التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية، وهما البلدان اللذان ظهرا فيهما التصوف لأول مرة، حسب زعم هؤلاء الباحثين، بمعناه الدقيق ثم تطور بعد ذلك. و يذهب هؤلاء إلى أن الرجل الذي اضطلع بأكبر دور في تطور هذا النوع من التصوف هو ذو النون المصري ، الذي نهل حسب اعتقادهم من منهل الثقافة اليونانية ، حيث تكلم في نفس المعاني التي نجدها في كتابات يونانية مثل ديونيسيوس .Dionysius ونؤكد مرة أخرى ، رفضنا لمثل هذه المبالغة و التعسف في الربط بين التصوف الإسلامي و المصدر اليوناني، رغم اعترافنا الضمني بصحة كثير من التفاصيل التي يوردها هؤلاء الباحثون، و المتعلقة باطلاع العرب و المسلمين على الثقافة و الفلسفة اليونانية في مختلف الأمصار و البلدان الإسلامية. وجدير بالذكر مرة أخرى أن منهج " الأثر و التأثر " الذي يستخدمه هؤلاء المولعون بالبحث عن " الأشباه و النظائر " بين التراث العربي الإسلامي و الثقافات و الفلسفات الأجنبية يفرغ الظاهرة التراثية الإسلامية من محتواها و من مضمونها، و يلغي أصالتها وجدتها و إبداعيتها. (للمزيد من الإطلاع على الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، انظر: إحسان إلهي ظهير، التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان.

والجنيد البغدادي في مدرسة بغداد، وعن أبي يزيد البسطامي والترمذي من مدارس شرقي إيران.[1]

وللتدليل على تعسف مثل هذه الأحكام الجاهزة والتصورات غير الموضوعية، يلزم قراءة تراث ذي النون المصري من خلال التراث نفسه، بوصفه وسيطا أتبث فعاليته ونجاعته في تقريب الظاهرة التراثية من أذهاننا ومن وجداننا. ومن خلال الخطاب الصوفي لذي النون نفسه، الذي يلزم مساءلته وقراءته دون الأخذ بتأويلات المستشرقين ومن سار على دربهم.

قال ابن يونس في حق ذي النون، كان عالما فصيحا حكيما، امتحن وأوذي لكونه أتاهم بعلم لم يعهدوه، و كان أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال، وفي مقامات الأولياء، فقال جهلة المتفقهة، هو زنديق.

وقال مسلمة بن قاسم، كان عالما صالحا زاهدا، ورعا مفتيا في العلوم، واحدا في عصره. وقال الجوزقاني، كان زاهدا عالما ضعيف الحديث، وقال الدارقنطي روى عن مالك أحاديث فيها نظر.

وقال الذهبي في تاريخه الكبير، روى عن مالك والليث وابن لهيعة وفضيل بن عياض وابن عيينة ومسلم الخواص وغيرهم،

وروى عنه الحسن بن مصعب النخعي وأحمد بن صبح الفيومي و الطائي.

ويورد المناوي، في كواكبه الذرية، إلى جانب إيراده لمثل هذه الشهادات التي خص بها هؤلاء ذي النون المصري، حكاية اتهامه بالزندقة، فيقول: و لما تكلم ذو النون بعلوم لدنية (صوفية) لا علم لأهل مصر بها وشوا به إلى خليفة بغداد، فحمل إليه، في جماعة مغلولا مقيدا، فقدم للقتل فكلم الخليفة فأعجبه، فأطلقه ورفقته.

وقال: إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم. ولما حبس ولم يأكل في السجن أياما، فكانت له أخت تبعث له من مغزلها طعاما على يد

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص 209.

السجان فلا يأكله فعاتبته بعد، فقال: كان حلالا لكن جاءني على طبع ظالم، وأشار إلى السجان، قال الغزالي، وهذا غاية الورع.[1]

ويظهر جليا من خلال هذه الروايات والإشارات أن ذا النون المصري جمع بين علم التصوف وبين العلوم الشرعية الأخرى، كالحديث والفقه (الفتيا)، بدليل آخر روى الحديث عن مالك والليث والفضيل بن عياض وغيرهم، رغم ضعفه في الحديث كما قيل وروى عنه آخرون. كما اتسم سلوك ذي النون بالزهد والورع والصلاح، وهي فضائل وسمات أخلاقية و إنسانية مستمدة من الكتاب والسنة وسلوك الصحابة و التابعين والزهاد والصالحين، أساسها الاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي، الذي تحدثنا عنه من قبل، وليس مجرد التأثر بالفلسفة اليونانية الأفلاطونية المحدثة أو ما شابهها، والدليل على أن ذا النون مقتد " بالنموذج الأخلاقي الحي " الإسلامي هو ما قاله الخليفة العباسي في حقه، لما عرض عليه هو وصحبه، بتهمة الزندقة، وبعد أن سمع مقاله وشهد سلوكه وحاله ومقامه، " إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم". هذا فضلا عن أن أكبر شيوخ الرجل كانوا من أهل العلم الشرعي والفكر الإسلامي الخالص والسلوك العملي الأخلاقي المهتدي بالكتاب والسنة وباقي مصادر التشريع الإسلامي.

يروى أن ذا النون المصري لما رحل إلى أبي علي شقران بن علي الصوفي القيرواني، شيخه وشيخ كل من سحنون، وعون بن سيف، وهذه الطبقة، وكان واحد زمانه في العبادة والزهد والصلاح، مات سنة 186 هـ، لينتفع بصحبته وكلامه، لازم بابه سبعين يوما، ثم أراد الرجوع إلى بلده، فطلب منه النصيحة والموعظة، فقال له شقران رحمه الله تعالى: " اعلم يا هذا، أن الزاهد في الدنيا قوته ما وجد، ومسكنه حيث أدرك، ولباسه ما ستر، والخلوة مجلسُه، والقرآن حديثه، والله العزيز الجبار أنيسه والذكر رفيقه، والزهد

---

[1] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، المجلد الأول ، مرجع سابق، ص 400- 401.

قرينه، والصمت محبته، والخوف محجته، والشوق مطيته والنصيحة همته، والاعتبار فكرته، والصبر وساده، والتراب فراشه، والصديقون إخوانه، والحكمة كلامه، والعقل دليله، والحلم خليله، والتوكل كسبه، والجوع إدامه، والله عونه. قال ذو النون، فقلت له: يرحمك الله، بم تتبين الزيادة للعبد في هذا المكان؟ فقال: بالمحاسبة للنفس والمناقشة لها، حسبك الآن حسبك. قال ذو النون، وسمعته يقول في بعض مواعظه، من توكل استغنى، ومن لم يتوكل تعب، ومن شكر كوفي، ومن رضي عوفي، والنظر إلى الظلمة آفة التحقيق، والهجر لهم أول الطريق "[1].

ولا تختلف هذه المواعظ التي قالها أبو علي شقران القيرواني لتلميذه ذي النون المصري عن مثيلاتها عند كل من الحسن البصري ومنصور بن عمار وإبراهيم بن أدهم، بل وحتى عند المحاسبي والجنيد وذي النون نفسه، وذلك من حيث الشكل والمضمون معا، مما يدل دلالة قاطعة على صدق ما نذهب إليه من كون التصوف الإسلامي إلى حدود القرن الثالث الهجري تصوف عملي إسلامي المنشأ والمصدر والثقافة، لا حدود فاصلة بين مدارسه وحقوله، ولا أبواب موصدة بين شيوخه ومريديه. وعليه فإن تصوف ذي النون المصري تصوف إسلامي لا يوناني، سني لا إشراقي، توحيدي لا حلولي. سماته التكوينية، سمة " العبدية " و" التسديد " و" التأييد " و" الاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي ".

يقول ذو النون: " العبودية أن تكون عبده في كل حال كما هو ربك في كل حال" ويقول: " تنال المعرفة بثلاث، بالنظر في الأمور كيف دبرها، و في المقادير كيف قدرها، وفي الخلائق كيف خلقها.

ويقول: ثلاثة من أعلام الإيمان اغتمام القلب بمصائب المسلمين، وإرشادهم إلى مصالحهم وإن كرهوه، وقال: لا تشغلنك عيوب الناس عن عيوب نفسك فلست عليهم برقيب.

---

[1] أبو زيد الدباغ (و ابن ناجي)، معالم الإيمان، الجزء الأول، ط 1388هـ، ص 283.

وسئل عن التوحيد فقال: أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله، وكل ما يتصور في وهمك فالله بخلاف ذلك...[1] وإن نحن تتبعنا أقوال ذي النون كلها وجدناها على هذا المنوال، قصيرة العبارة، بليغة الإشارة، عملية لا تجريدية، سنية المصدر والأثر، لا أثر فيها للمصطلحات الإشراقية الفلسفية الأفلوطينية، كما ادعى أغلب المستشرقين والباحثين.

وقد خلف ذو النون طابعه في تصوف البلاد التي زارها، وهي كثيرة منها دمشق وبيت المقدس وأنطاكية وبغداد، وفي الجزء الغربي من العالم الإسلامي برمته، بل كان بمثابة مدرسة متحولة متنقلة، ومن أبرز تلاميذه يوسف بن الحسين الرازي المتوفى سنة 304 ه، وأبو تراب النخشبي[2] المتوفى سنة 245ه.

وأما الفرع الشامي من هذه المدرسة فأشهر رجاله وأقدمهم أبو سليمان الداراني (وداران قرية من قرى دمشق) المتوفى سنة 215 ه، وتلميذه أحمد بن أبي الحواري، المتوفى سنة 230 ه، وأحمد بن الجلاء. وهم أقرب إلى الصوفية القحّ منهم إلى الصوفية المتفلسفين وأصحاب النظريات. وكلام هؤلاء شبيه بكلام ذي النون المصري، في المعرفة وفي الحديث عن الدنيا وحقارتها والشهوات واشتغال القلب بها أو خلوه منها. وفي القلب وصفاته وصدئه، والصدق في التوبة ومحبة الله، وغير ذلك من المسائل الصوفية التي خاض فيها غيرهم.[3]

---

(1) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص 404 - 408.

(2) أبو تراب النخشبي، واسمه عسكر بن حصين، ولم يشتهر إلا بكنيته حتى كاد لا يعرف بها. وكان شيخ عصره بالاتفاق، جامعا بين العلم والدين والزهد والتصوف، صحب حاتما الأصم، والخواص و الطبقة وكتب الحديث وتفقه على مذهب الشافعي وأخذ عنه أحمد بن حنبل وابن الجلاء وآخرون (أنظر عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص 358).

(3) أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 93 – 94.

ويبقى أن نشير إلى أن أثر ذي النون المصري وأبي سليمان الداراني على الحارث المحاسبي ومدرسة بغداد عموما كان كبيرا. والدليل على ذلك كثرة رواية المحاسبي لأقوال هذين الشيخين، اللذين كان مصدقا لأقوالهما مقتديا بها، شارحا لها، مستشهدا ومستدلا بها على وجهات نظره الصوفية.

يقول المحاسبي " قلت: رحمك الله ما أقرب ما يتقرب به العبد المحب إلى الله؟ قال حدثني محمد بن الحسين، قال، سئل أبو سليمان الداراني عن أقرب ما يتقرب به إليه، قال أن يطلع على قلبه وهو لا يريد من الدنيا و الآخرة غيره، ففي هذا دليل على أن أقرب ما يتقرب به العبد إلى الله كل عمل عمله بالإخلاص لله و الإشفاق عليه من عدوه، وإن قل ذلك، فهو المقبول، إذا كان على حقيقة التقوى معمولا."[1]

وفي كلام آخر يقول: " قيل فما الذي يقوي المتوكل؟ قال ثلاث خصال، الأولى منها حسن الظن بالله، والثانية نفي التهم عن الله، والثالثة، الرضا عن الله تعالى فيما جرى به التدبير لتأخير الأوقات وتعجيلها.

قيل، بما تلحق هذه المنزلة؟ قال، بصفاء اليقين وتمامه، فإن اليقين إذا تم سمي تماما توكلا، وهكذا قال ذو النون المصري فهم بالحالة العالية والمقام الشريف، كما قال أبو سليمان الدراني لأحمد بن أبي الحواري، ما من حالة من حالات المتعبدين إلا وشيخك هذا قد دخل فيها و عرفها، إلا هذا التوكل المبارك الذي ما أعرفه إلا بمشام الرّيح.

وقال ذو النون المصري، المقامات سبعة عشر مقاما، أدناها الإجابة وأعلاها صدق التوكل.."[2]

وهكذا يظهر لنا جليا أثر مدرسة مصر و الشام ممثلة في ذي النون وأبي سليمان الداراني، في مدرسة بغداد، وفي الحارث المحاسبي خصوصا. و هو الأثر الذي يزيد في التأكيد على سلامة تصوف ذي النون المصري من كل زيغ،

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء ، وطبقات الأصفياء، ج 10 ، مرجع سابق، ص 85.

[2] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء ، ج 10 ، مرجع سابق، ص 105.

وصفائه ونقائه وبعده عن الأفلوطينية المحدثة، لأن المحاسبي لم يكن يستشهد بقول أو فعل أو يقتدي بسلوك شابه اعوجاج أو خالطه ابتداع أو استحداث، فالمحاسبي لم يكن يأخذ إلا بما تحته عمل، ولم يكن يعمل إلا بما وافق الكتاب والسنة، وسما عن الانحراف.

3- مدرسة نيسابور (حمدون القصار).

كانت "بلخ" أقدم مركز للتصوف في خرسان. وفي منتصف القرن الثالث الهجري تحول هذا المركز إلى نيسابور، حيث ظهرت فرقة " الملامتية " التي كانت تربطها بمدرسة بلخ و بغداد روابط متينة، عن طريق الصحبة و الزيارة والتأثير والتأثر.

ومن أشهر رجال الملامتية حمدون القصّار المتوفى سنة 271 ه، الذي يعتبر مؤسس مدرسة نيسابور الحقيقي، وأبو حفص الحداد وأبو عثمان الحيري. ويقوم مذهبهم على أصلين هامين هما: مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر بها من خواطر، وإخفاء المظاهر التي تعبر عن الحياة الروحية.[1]

فالملامتية هم الذين لم يظهر على ظواهرهم معاني بطونهم أثر البتة، وهم يجتهدون في تحقيق كمال الإخلاص فيضعون الأمور مواضعها حسبما هي في الغيب، فلا تخالف إرادتهم وعلمهم إرادة وعلم الحق تعالى، فلا ينفون الأسباب ولايثبتونها إلا في محل يقتضي نفيها أو ثبوتها.[2] وهم لا يظهرون خيرا ولا يضمرون شرا، لأن عروقهم تشربت طعم الإخلاص، و تحققوا بالصدق، فلا يحبون أن يطلع أحد على حالهم وأعمالهم، حيث يرون كتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها، ويستوحشون من ظهور أعمالهم وأحوالهم

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 268.

[2] عبد المنعم الحفتي، معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 249.

لأنهم أخرجوا الخلق عنها .[1]

ويَجري على ألسنة الملامتية مصطلحان رئيسان، يشكلان مدار تصوف مدرسة نيسابور عموما، وهما " الملامة " و" الفتوة "؛ ويقصدون بالملامة كبح النفس واتهامها بإعلان سيئاتهم وإخفاء حسناتهم، استجلابا للوم الناس وتعرضا لأذاهم. فإذا أقبلت النفس على الناس، مثلا، عملوا على تنفير الناس منها ليسلم لهم حالهم مع الله، وإذا رنت النفس إلى أي شيء أو سكنت إليه أو استحسنت فعلا من أفعالها عمدوا إلى إذلالها وتحقيرها ومنعها مما تسكن إليه، وهكذا.[2]

وأما " الفتوة " فهو اسم أطلق في الأصل على مجموعة من الفضائل كالكرم و كف الأذى وترك الشكوى و إسقاط الجاه و محاربة النفس.

ويرى الباحث أبو العلا عفيفي أن نظرية مدرسة نيسابور في " الملامة " فرع من نظريتهم في " الفتوة " .[3]

ومما يدل على اتصال مدرسة نيسابور بمدرسة بغداد ، وعلى تبادل التجارب والخبرات الروحية فيما بين المدرستين، ما رواه أبو نعيم الأصفهاني في حليته، حيث ذكر أن مشايخ بغداد اجتمعوا يوما عند أبي حفص فسألوه عن الفتوة ، فقال: " تكلموا أنتم، فإن لكم العبارة و اللسان" ، فقال الجنيد " الفتوة إسقاط الرؤية و ترك النسبة" فقال أبو حفص " ما أحسن ما قلت، .و لكن الفتوة عندي أداء الإنصاف وترك مطالبة الإنصاف " فقال الجنيد : قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم و ذريته".[4] و هكذا فالفتوة عند الجنيد هي الزهد الكامل ، بينما هي عند أبي حفص تضحية خالصة.

وعليه، كانت مثل هذه المذاكرات والمراجعات التي تجري بين مدرستي بغداد ونيسابور سببا في ذلك التلاقح و الانصهار الذي حدث بينهما ، والذي سبق

---

[1] عمر السّهروردي، عوارف المعارف، ضبط و تصحيح، محمد عبد العزيز الخالدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999 م، ص 48- 49.

[2] عامر النجار التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002 ، ص 344.

[3] أبو العلا عفيفي ، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 90.

[4] أبو نعيم الاصفهاني ، حيلة الأولياء و طبقات الأصفياء، ج 10، مرجع سابق ،ص 230.

وأن أشرنا إليه من قبل، في معرض حديثنا عن استرفاد الحارث المحاسبي وشيوخ الملامتية من مصدر مشترك، وهو تصوف أبي هاشم الكوفي، الذي أخذ علمه، بدوره، عن الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان[1].

وإذا كنا نعترف بوجود مغالاة شديدة لدى الملامتية في اتهام النفس ولومها ومخالفتها ، إلا أن ذلك لا يعني أن نتفق مع من يذهب إلى كون " الملامتية " قد أخذوا مذهبهم عن الزرادشتية المجوسية والفلسفة الهندية، وهو رأي أبي العلا عفيفي وغيره. فإن نحن تتبعنا أقوال رواد مدرسة نيسابور وجدناها قريبة أو تكاد من تلك التي عهدناها عند كل من الحارث المحاسبي وذي النون المصري.

يقول حمدون القصار: من نظر في سيرة السلف عرف تقصيره وتخلفه عن درجات الرجال و يقول: إنما كلام السلف أنفع من كلامنا لأنهم تكلموا لعز الإسلام ونجاة النفوس، ورضى الرحمن، ونحن نتكلم لعز النفوس، وطلب الدنيا، ورضى الخلق.

ويقول أوصيكم بصحبة العلماء واحتمال الجهال، ومن رأيتم فيه خصلة من خصال الخير فلا تفارقوه.

ويقول: من شغله طلب الدنيا عن الآخرة ذل في الدنيا والأخر..[2]

---

[1] يجمع معظم مؤرخي الصوفية من أمثال السراج الطوسي صاحب اللمع و أبي طالب المكي صاحب قوت القلوب وابن الجوزي صاحب صفة الصفوة أن حذيفة بن اليمان قد خص بعلم المنافقين بل عرف بصاحب سر رسول الله (ص)، حيث تفرد حذيفة من بين الصحابة بمعرفة علم النفاق و سرائر العلم و دقائق الفهم و خفايا اليقين، و كان أكابر الصحابة يسألونه عن الفتن العامة و الخاصة. أما سبب تفرد حذيفة بهذا العلم السري هو ما قاله عن نفسه، كما جاء في صفة الصفوة لابن الحوزي، ج 1، ص 249، " كان الناس يسألون رسول الله (ص) عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني"، و من هنا استمد الصوفية مشروعية الحديث عن القلوب و أسرارها، وعن دقائق الرياء والنفاق. وسوف يتكرر هذا النموذج عند صوفية المسلمين، و خاصة عند أبي هاشم الزاهد، أول من لقب بالصوفي، الذي تعلم منه سفيان الثوري دقائق الرياء..(انظر محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، مرجع سابق، ص 64).

[2] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 394- 395.

ويقول أبو عثمان الحيري: " من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى عليها نطق بالبدعة،

و" إن تطيعوه تهتدوا ".[1] وجدير بالذكر، مرة أخرى، أنه لا وجود لأي أثر أجنبي في مثل هذه الأقوال التي تسترشد بالسنة والقرآن، وتهتدي بسلوك الصحابة والصالحين والزهاد، وترتقي بالمذاكرة والمراجعة الروحية وتبادل الخبرات و العلوم بين أصحابها وشيوخ المدارس الأخرى من بغدادية وغيرها. ولا نبالغ إن قلنا إن طريق هؤلاء هو نفسه الطريق الذي سلكه الحسن البصري وزهاد البصرة، وسلكه الحارث المحاسبي، الذي أثبتنا من قبل وجود مسحة ملامتية في تصوفه، مردها تأثره بأبي هاشم الزاهد. وأما عن مبالغة الملامتية في سلوكهم وأحوالهم ومقامهم، فتلك ظاهرة روحية ونفسية واجتماعية تحتاج إلى تعميق النظر فيها من داخل التراث الفكري الإسلامي، وليس من خارجه.

ويبقى أن نشير إلى أصل هام من أصول الملامتية لم نتطرق إليه بعد، وهو" الذكر." ويقسمونه إلى أربعة أقسام: ذكر باللسان، وذكر بالقلب، وذكر بالسر، وذكر بالروح.

فذكر الروح ذكر مشاهدة، وذكر السر ذكر هيبة، وذكر القلب ذكر الآلاء والنعماء، وذكر اللسان ذكر عادة، ولكل واحد من هذه الأذكار عندهم آفة، فآفة ذكر الروح اطلاع السر عليه، وآفة ذكر السر اطلاع القلب عليه، وآفة ذكر القلب اطلاع النفس عليه، وآفة ذكر النفس رؤية ذلك وتعظيمه أو طلب ثوابه.[2]

ونختم هذا المبحث بقول السّهروردي في حق الملامتي، وهو قول يوجز ما ذهبنا إليه بعبارة جامعة مانعة، يقول: "وقد ذكرنا حال الملامتي وأنه حال شريف، ومقام عزيز، وتمسك بالسنن والآثار وتحقق بالإخلاص والصدق، وليس مما يزعم المفتونون بشيء".[3]

---

[1] عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 421 .

[2] عمر السّهروردي، عوارف المعارف، مرجع سابق، ص 50 .

[3] نفسه، ص 51 .

الفصل الثاني

الرؤيا الإنسانية الصوفية بين الجهاز المفاهيمي والطموح النقدي.

لقد أدى إصرار كل من المستشرق والباحث العربي الحداثي المهوسين بمنطق البحث عن " الأشباه والنظائر " داخل التراث العربي الإسلامي، وردها إلى مصادرها الخارجية، إلى إغفال كل ما من شأنه المساعدة على تقييم التراث الاسلامي وفق رؤية شمولية تراعي خصوصيتها ومسلماتها ومكوناتها. وكما أفضى بهما ذلك إلى نعت التراث العربي الإسلامي بالجمود واللاعقلانية واللاإنسانية.

وقد رأينا كيف انتهى الأمر بالباحث محمد أركون في كتابه " نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي" إلى نتائج مخيبة للآمال، بعد أن سعى إلى البحث عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي وفق تصور غربي متعال، يؤمن بالعقلانية التجريدية وبالعلمانية، اللتين تؤسسان ما يسمى بالنزعة الإنسانية، أو الفلسفة الإنسانية [1].

ويبدو لنا أن استعراض أفكار وتصورات ونتائج " أركون " من خلال كتابه " نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي، جيل مسكويه والتوحيدي" خطوة منهجية ضرورية من أجل مناقشة هذه التصورات والنتائج المتعسفة، لبناء تصور

---

[1] إن لفظ إنسانية يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد ظهر اللفظ أول مرة سنة 1808 لدى المربي البفاري Fj – Nie – Thammer، ويعني نسق التربية التقليدي الذي يستهدف تكوين الشخصية الشاملة، وتكوين الإنسانية. ويقترن اللفظ حاليا بالمجهود المبذول من أجل الرفع من الكرامة الإنسانية،و إعطائها قيمة، و منح الإنسان مكانة مركزية في العالم عن طريق تزويده بالقدرة على إنجاز أفعال حرة و إرادية، ووضعه في مواقف المسؤولية.

P.Hodard : le Je et les dessous du Je , au bier ,p : 16

نقلا عن : الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، اختيار و ترجمة: د . محمد سبيلا و د.عبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق 2001،ص 258.

بديل أكثر فعالية ومرونة وموضوعية، انسجاما مع روح التراث الفكري العربي الإسلامي.

ويجب الاعتراف، منذ البداية، أننا استفدنا من كتاب أركون معرفيا وفكريا ومنهجيا، رغم اختلافنا مع جل النتائج التي انتهى إليها في كتابه.

إذن، ما هي تصورات أركون حول النزعة الإنسانية، وما هي النتائج العلمية التي انتهى إليها من خلال تشغيل مفاهيمها على التراث الفكري العربي.

1- يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. ويفرق أركون بذلك بين المركزية الإنسانية والمركزية اللاهوتية؛ فالثانية هي التي سيطرت طيلة العصور الوسطى على ذهنية الإنسان وحياته.

2- يعتبر أركون النزعة الإنسانية نتيجة حتمية لازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني، وحلول الإنسان محل الله في تقرير مصير الإنسانية.

3- قد ذهب أركون إلى أن الموقف الديني من الروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسية، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، وهو النظام الذي يظهر فيه الإله متعاليا، مليئا بالنيات الطيبة والحسنة تجاه الإنسان.

4- لم يستطع أركون تجريد البيئات الدينية بصفة نهائية من وجود النزعة الإنسانية، و لكنه في المقابل اعتبرها نزعة محدودة ومحصورة جدا، لأن الإنسان ليس حرا إلا بقدر ما يتقيد بالأوامر والنواهي، ولذلك لا يمكن القول إن الإنسان مطموس كليا أو غائب و لكنه مقيد.

5- يفاضل أركون بين تصور الفلاسفة لله والتصور الديني له، ويرى أن التصور الأول أكثر حرية و الثاني أكثر إطلاقية وجبروتا، الأول يشبه

الأفق المفتوح أو الحوار اللانهائي بين طرفين، والثاني يفرض نفسه من طرف واحد، ومن فوق على هيئة العلاقة بين السيد والعبد. وهذا هو معنى الآية القرآنية في نظره، ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ (سورة الأنبياء، الآية 23).

6- يميز أركون بين ثلاثة مواقف فلسفية إنسانية في الإسلام هي:

أ- الإنسية الدينية، وهي ذات مظاهر مختلفة (الورع - التقشف الصارم- الخضوع المطمئن لله – التعلق المستمربه..)

ب- الإنسية الأدبية (أو التيار الإنساني الأدبي)، وهي إنسية مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة. وكان هذا النوع من الإنسية، حسب زعمه، مهيمنا في جميع فترات التاريخ الثقافي المشرقة أو المزدهرة.

ج- الإنسية الفلسفية (أو النزعة الإنسانية الفلسفية)، وهي مزيج من الإنسيتين السابقتين، الدينية والأدبية. وهي تستوعب مكونات هاتين الإنسيتين وتصهرهما لتشكل ما يدعوه، أركون، بالإنسية الفلسفية، التي تتميز بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن حقيقة العالم، والإنسان والله.

7- واضح أن أركون ينتصر للنزعة العقلانية الفلسفية في التراث العربي الإسلامي على حساب باقي مكوناته وأجزائه، أي أنه يصدر عن موقف تجزيئي للتراث، يفاضل بين أنواعه و حقوله، و ينتصر للبرهان على حساب البيان و العرفان.

وهذا ما جعله يعجب بالتوحيدي ويعتبره من بين النماذج التراثية القليلة التي توفرت فيها نزعة إنسانية عقلانية، إلى جانب مسكويه وابن سينا.

يقول " كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان".

ويقول في "حق ابن سينا..." كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية، وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما، ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنما لقيت العكس تماما. وهكذا قضي على النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية في أرض الإسلام قضاء مبرما".

8- لقد سقط أركون، بدوره، في فخ البحث عن " الأشباه والنظائر" بين الفكر العربي الإسلامي ونظيره الغربي. يقول" إن موقف التوحيدي هنا يذكرنا بموقف الفيلسوف المسيحي الفرنسي باسكال (القرن السابع عشر) فكلاهما يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة في ظل العلاقة مع الله.

فالله بحسب تصورهما ليس ذلك الذي ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن. [1] (الآية 23 من سورة الأنبياء).

ومن البديهي القول إن مثل هذه التصورات والنتائج التي توصل إليها أركون من شأنها أن تصيبنا بالإحباط، إن نحن ابتغينا تشغيلها في بحثنا عن الرؤيا الإنسانية الصوفية لدى المحاسبي، المتصوف والأصولي والفقيه والأخلاقي الذي عاش في القرن الثالث الهجري. وذلك لأن " آليات" نزعته الإنسانية آليات فوقية استهلاكية، تراهن على العقل التجريدي النظري وعلى الخطاب الفلسفي البرهاني، وعلى مبدأ فصل الدين عن الدنيا، وإعلان موت الله (بالصورة التي كرسها تراثنا الفكري الإسلامي، المشتغل على الوحي) وولادة الإنسان (بالصورة التي قررها الغرب بعد ثورته على الكنيسة، و على الإيمان المسيحي التقليدي..)

---

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 1997، صفحات : 12 – 16 – 17 – 18- 19 - 606 - 607 - 608 (بتصرف)

إن النزعة الإنسانية وفق هذه المفاهيم قاصرة، جامدة لا روح فيها، متعسفة لا تحقق للإنسان إنسانيته، ولا للفكر العربي الإسلامي سموه الروحي وبعده الإنساني، ولا للإبداع والجمال غاياتهما القصوى، وهي معانقة المطلق.

يقول " هيدجر Heidegger " " إن أسمى تحديدات النزعة الإنسانية لماهية الإنسان لا تفي بالتعبير عن كرامة الإنسان الحقة، بهذا المعنى، فإن الفكر الذي يعبر عن نفسه في الوجود والزمان.. يعارض النزعة الإنسانية، و لكن هذه المعارضة لا تعني بأنه يسير في اتجاه معاكس لما هو إنساني..و يحط من كرامة الإنسان.

فإذا كنا نفكر ضد النزعة الإنسانية فذلك لأنها لا ترقى بإنسانية الإنسان...إلى المكانة الجديرة بها... و معارضتنا للنزعة الإنسانية، على العكس من ذلك، تتيح انفراجات جديدة للفكر.."[1]

وإن البحث عن مثل هاته الانفراجات الجديدة للفكر العربي الإسلامي، بعيدا عن مفاهيم الفلسفة الإنسانية الغربية، تجعلنا نتساءل: ما مفهوم الإنسانية التي نروم الكشف عنها داخل الإنتاج الفكري والصوفي للحارث المحاسبي؟ ثم ما مفهوم الخطاب العرفاني والتصوف الإسلاميين؟ و ما هي دلالة " الرؤيا " التي أسندناها ل"لإنسانية الصوفية "، تمييزا لها عن " النزعة الإنسانية الفلسفية " التي نقاطعها لقصورها وغرابتها عن بنية تراثنا الفكري العربي الإسلامي، بكل علومه و مشاربه و حقوله.

1- لقد سبق و أكدنا في مدخل هذا البحث أن أفضل وسيط لقراءة التراث العربي الإسلامي هو التراث نفسه، و لذلك سوف نستقي مفهومنا لمصطلح الإنسانية من التراث، ومن خلال كتاب " المقابسات" لأبي حيان التوحيدي، هذا الفيلسوف الذي اعتبره أركون، كما بينا ذلك، نموذجا

---

[1] Martin Heidegger, lettre, sur l'humanisme, paris, Aubier, 1970, p 33.

نقلا عن كتاب : الفلسفة الحديث، نصوص مختارة، اختيار و ترجمة :د. محمد سبيلا، و د. عبد السلام بنعبد العالي، افريقيا الشرق 2001، ص 259.

تحققت فيه بذور و ملامح نزعته الإنسانية الغربية. والحق أن التوحيدي لم يكن كما وصفه أركون، بل كان على العكس من ذلك، منسجما مع بيئته وروح عصره، متناغما مع المعتقد الإسلامي. و لم يكن ليتمرد أو يتنكر للطابع الوحيي لعلوم العصر، القائمة على الخوض في علاقة الخالق بالمخلوق، والمعبود بالعابد، و الله بالإنسان، إلى جانب الخوض في باقي الأمور والقضايا المتعلقة بالدين و الدنيا معا.

يقول أبو حيان التوحيدي في مقابسته السابعة و الثلاثين، المعنونة ب : {في أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع }.

" قال أرسطوطاليس- فيما ترجم من كلامه عيسى بن زرعة المنطقي البغدادي أبو علي (331 – 398 ه): الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر على مركزه إلا أنه مرموق بطبيعته، ملحوظ بأخلاق بهيمية، ومن رفع عصاه عن نفسه وألقى حبله وسيب هواه في مرعاه ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه، وكان لين العريكة لاتباع الشهوات الردية، فقد خرج عن أفقه وصار إلى أرذل من البهيمة لسوء إيثاره."

ويعلق التوحيدي على هذا التعريف بقوله: " هذا آخر ما ترجمه من هذا الفصل، وهو كما ترى وعظ بحكمة، وإيقاظ برأفة، وتعليم بنصيحة، وإرشاد ببيان، لو روى هذا الحسن البصري[1] ومنصور بن عمار وضرباؤهما ما زادا على ذلك، وقد اتفقت آراء الأوائل كلها على إصلاح السيرة وتصحيح الاعتقاد، والسعي فيما أثمر وأجدى، والإعراض عن كل ما شغل البال وأثار الشهوة،

---

[1] الحسن البصري، أحد رؤوس العبادة والزهد، كان مولى للأنصار، وكان أكثر مشيه حافيا، ومع ذلك كانت له هيبة عظيمة. وكان أشبه الناس سريرة بعلانية وقولا بفعل، توفي سنة 110ه). أنظر: الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، أو طبقات المناوي الكبرى، تأليف: الشيخ الإمام عبد الرؤوف المناوي، المجلد الأول، تحقيق وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، من ص: 181 إلى: 186) .

لتبلغ النفس غايتها وتسعد في عاقبتها، ولا يكون لها عكس في هذا العالم، ولا تردد على ما قد خوف من ذلك كثير منهم، والسلام."[1]

ندرك جليا أن التوحيدي ينتصر هنا للجانب الأخلاقي في الإنسان على حساب الجوانب الأخرى، أي أنه يعتقد أن الإنسان ما خلق إلا ليتخلق، وأنه لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ماله من التخلق الذي من أجله خلق.

ولما كانت الأخلاق مرتبطة بالدين في أسمى صورها، كان الإنسان هو ذاك الكائن الحي المتدين المتخلق، حسب التصور الإسلامي المرتبط بالوحي.

يقول الراغب الأصفهاني:" فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان. "[2]

إذن ليست العقلانية المادية المجردة هي ما يجعل من الإنسان إنسانا، ولكنه " مبدأ طلب الصلاح "، أو ما يسميه الباحث طه عبد الرحمن باسم " الأخلاقية " هو ما يجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة، فالأخلاقية هي الأصل التي تتفرع عليه كل صفات الإنسان، من حيث هو كذلك. والعقلانية[3] التي تستحق أن تنسب إلى الإنسان، ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي، وهو الأصل الذي لا يمكن فصله البتة عن مجال الدينيات،

---

[1] أبو حيان التوحيدي، المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن الشندوبي، ط 1، 1347 هـ – 1969 م، ص38

[2] الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 69، نقلا عن: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000،

[3] من هنا نستمد مشروعية البحث والحديث عن العقل العملي البصيري عند المحاسبي في الفصول اللاحقة.

الذي يجمع إلى جانب عنصر " الإنسانيات" وعنصر" المعنويات" عنصرا ثالثا هو " الغيبيات".[1]

وهكذا يقرر طه عبد الرحمن أنه لا مجال للحديث، في التراث الفكري الإسلامي عموما، عن أخلاق بدون غيبيات وعن دين بدون غيبيات.[2]

ونستفيد من كل ما تقدم أن النص التراثي هو أقرب إلى " التأنيس " منه إلى التسييس، أي أنه يولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي والغيبي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، وهو بذلك يشكل " وحدة تأنيسية وليس وحدة تسييسية، كما يعتقد الحداثيون المنبهرون بمناهج الغرب وأساليبهم.

وتزداد تأنيسية النص بازدياد تغلغل مضمونه في العمل، وخصوصا العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيما لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية، لأنها من وحي رب العالمين.[3]

2 – وإن الإيمان بمثل هذه المسلمات والسمات التكوينية المميزة للنص التراثي عموما، بحقوله المعرفية الثلاثة: البرهان والبيان والعرفان، من شأنه أن يعيد تقييم هذه الخطابات الثلاثة في التراث تقييما جديدا أكثر غنى وثراء وجدة وموضوعية. وفيما يخصنا نحن نطمح جاهدين إلى أن نولي للخطاب العرفاني الإسلامي ممثلا في إنتاج الحارث المحاسبي، كل جهدنا من أجل إثبات إنسانيته وإبداعيته، وبعده الروحي وعمقه الفكري، واستقلاله المعرفي عن كل ما هو أجنبي، وعقلانيته العملية التي تسمو به عن التجريد، والتي لا يمكن أن تقاس بمعايير العقلانية النظرية المتقادمة التي تدعي الحداثة، وتعتقد الخطأ والنقص في عقلانية الخطاب العرفاني الذي يجمع بين القيم الخلقية والوقائع الكونية.

---

[1] يقصد طه عبد الرحمن "بالغيبيات" معنى أخص من " الميتافيزيقا " فكل ما هو غيبي ميتافيزيقي، ولكن ليس كل ما هو ميتافيزيقي غيبي، فالغيبيات ميتافيزيقا دينية تخوض في علاقة الإله بالإنسان خلقا وشرعا.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، .. ص 14- 15 – 25).

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ... ، ص 27.

ولذلك نتساءل: ما العرفان؟ " العرفان " في اللغة العربية مصدر " عرف " فهو و" المعرفة بمعنى واحد، وقد ارتبط العرفان في الأدبيات الصوفية الإسلامية بنوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة " كشف " أو " إلهام". [1]

ونقصد بالخطاب العرفاني ذلك النظام المعرفي واللغوي والبلاغي الذي يختلف من حيث آلياته وسماته ومكوناته ومعجمه وصوره عن باقي الأنظمة المعرفية الأخرى (البرهان والبيان). و يشكل التصوف إحدى أهم علومه.

وقد درج البعض على اعتبار العرفان نظاما معرفيا ورؤية للعالم، بل وموقفا منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق. [2]

وقد ذهبوا إلى حد ربطه بالغنوص اليوناني Gnose، والكلمة يونانية الأصل Gnosis، ومعناها المعرفة. وكان الجابري واحدا من أولئك الذين ذهبوا هذا المذهب في ظل تشبعه وتوسله بآليات عقلانية تجريدية وآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادئ التراثية الثلاثة و هي: مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب [3]. مما أدى به إلى إقصاء الإنتاج العرفاني إقصاء تاما، معتبرا إياه دخيلا على الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنه ليس في التراث قسم أشد منه تعلقا بالقيم الروحية والمعاني الربانية، ولا أشد استلهاما لهذه القيم والمعاني منه.

وقد وصل الأمر بالجابري إلى حد ربط كل العرفان الإسلامي، بما فيه التصوف بمصدر خارجي هو الأدبيات الهرمسية [4]، مما أوقعه في مآزق علمية

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 257 .

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ...... ص 258.

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ..... ص 52.

[4] يقصد الجابري بالهرمسية الفلسفة الباطنية أو السحرية التي تفسر ظواهر الطبيعة عن طريق تداخل القوى الغيبية، وتضم الهرمسية الكيمياء السحرية القديمة. ويعتقد اليونانيون أن هرمس هو مبدع هذا العلم.

واضطرابات فكرية وحيرة منهجية، من أمثلتها تصنيف الحارث المحاسبي، موضوع دراستنا، رائدا من رواد التصوف الإسلامي، الذين حققوا نوعا من المصالحة بين البيان والعرفان، واستلهموا مناهجهم ومعارفهم من الهرمسية. يقول الجابري " لقد أراد– يقصد المحاسبي- أن يأخذ من الهرمسية الطريق والمنهج ويترك المحتوى والمضمون، فهل استقام له ذلك" [1].

والحق أن المحاسبي كان النموذج الذي شكل حجر عثرة أمام كل من ذهب مذهب ربط التصوف الإسلامي بالمصادر الخارجية (اليونانية، المسيحية، اليهودية، الفارسية...)، ذلك لأن تصوفه تصوف إسلامي خالص، من مصادره الرئيسة القرآن والسنة، وسلوك الصحابة والتابعين، وأقوال الزهاد والصالحين. وهو الأمر الذي فطن إليه الجابري لاحقا في كتابه " العقل الأخلاقي العربي". وبدل أن يعترف، على إثر ذلك، بوجود تصوف إسلامي أصيل ممثل في الحارث المحاسبي، ركب الصعب وذهب إلى حد إخراج المحاسبي من زمرة المتصوفة، لتستقيم له رؤيته القائمة على الأخذ بمبدأ " الأثر والتأثر" [2]. يقول الجابري في

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 276.

[2] يقوم منهج " الأثر والتأثر " بإفراغ الظاهرة التراثية من محتواها ومن مضمونها، بإرجاعها إلى مصادر خارجية في بنيات ثقافية أخرى، ويسارع بإصدار الأحكام دائما بمجرد وجود اتصال بين ثقافتين، وظهور تشابه بينهما، مع أن هذا التشابه قد يكون موجودا وقد لا يكون، وقد يكون لفظيا، وقد يكون معنويا.

ويخطئ منهج " الأثر والتأثر " في فهم التأثر نفسه، إذ التأثر عملية حضارية معقدة، تتم على مستويات عدة: اللغة والمعنى والشيء، فالتأثر اللغوي بألفاظ حضارة قديمة أو مجاورة هو استعارة لغوية وتجديد لا غير. والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثرا أو تأثرا، لأن الألفاظ مشاع بين الجميع يتداولها الناس دون حرج.

وأما التشابه والتأثر على مستوى المضمون فهو أيضا لا يمكن تسميته أثرا أو تأثرا دون تحديد لمعنى الأثر، فإمكانية التأثر بالسابق من طرف اللاحق موجودة، وقد تكون الظاهرة المتأثر بها موجودة ضمنيا في ثقافة اللاحق، تعمل الظاهرة السابقة على إثارتها وتقويتها. ووجود الباعث أو المثير أو المقوي لا يعني وجود الشيء نفسه، بل العامل المساعد الخارجي على إظهاره- فالصلة التاريخية لا تدل على أثر أو تأثر بقدر ما تدل على إظهار إمكانيات جديدة للحضارة الناشئة، وتحويلها إلى ظواهر بفضل الوسائل الجديدة المتاحة للتعبير) انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992، ص 91 – 92 – 93 .

حق المحاسبي " أما مرجعيته فكانت واحدة بل وحيدة هي القرآن، إن جميع ما سطره في كتابه " الرعاية لحقوق الله " يمكن فعلا فهمه دون تأويل ودون تكلف. ولذلك فليس من الصواب في نظرنا تصنيفه مع المتصوفة، ولا تمييزه بوصف "السني" كالقول الشائع الذي يصفه بأنه " مؤسس التصوف السني"[1].

وإن الارتباك الذي وقع فيه الجابري عند تعرضه للعرفان الإسلامي عموما، وتصوف المحاسبي خصوصا، سنتعرض له لاحقا عند تقديمنا لتراث المحاسبي الفكري والكلامي والصوفي.

ولعله من البديهي القول إن أصل هذا الارتباك راجع بالدرجة الأولى إلى خلطه لمفهوم التصوف الإسلامي بمفاهيم التصوف في البنيات والحضارات والثقافات السابقة والقديمة. فما مفهوم التصوف الإسلامي إذن؟

3 – التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من " صوف" للدلالة على لبس الصوف، ولذلك سمي أصحاب هذا العلم صوفية.

ويجب رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي ذهب إليها القدماء والمحدثون، عند تعرضهم لأصل الكلمة، كإرجاعهم أصل الكلمة إلى " أهل الصفة " وهم الزهاد من الصحابة الذين كانوا يأوون إلى مسجد رسول الله (ص) بالمدينة، في عهده. أو إلى بني صوفة، القبيلة البدوية التي وجدت في الجاهلية. أو إلى كلمة " الصفاء ". أو هي تحريف للكلمة اليونانية " سوفوس"..

وقد ورد لفظ " الصوفي " لقبا مفردا لأول مرة في التاريخ الإسلامي في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. وكان جابر بن حيان، فيما يروون، أول من نعت به، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور..

---

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي 4 العقل الأخلاقي العربي: الدار البيضاء، ط 2، ص 559 – 560.

وكانت كلمة " صوفي " في أول عهدها متداولة في الكوفة، ثم أصبحت تطلق على جميع الصوفية بالعراق في مقابل " الملامتية " بخراسان، ثم أخذ الاسم بعد ذلك بقرنين يطلق على جميع أهل الباطن من المسلمين.[1]

والتصوف الإسلامي كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وهي علوم تعيد الاعتبار لطريقة السلف في العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن الملذات والشهوات. والتصوف، وفق هذا المفهوم، يستقي من سلوك الصحابة والتابعين القدوة والنموذج. وقد جاء كرد فعل طبيعي ضد الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري وما بعده، ولذلك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية.[2]

وينقسم التصوف الإسلامي إلى قسمين، وهما: علما المعاملة والمكاشفة؛ وأما علم المعاملة فهو "علم طريق الآخرة، وهو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والكدورات بالكف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية، بقطع جميع العلائق البدنية والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم، فبقدر ما يتحلى به القلب، ويحاذي به شطر الحق تلألأ فيه حقائقه، وهذه هي الرياضة والمجاهدات التي قدمنا ذكرها ".[3]

وأما علم المكاشفة فهو مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى الكشف الذي يحصل فيه العلم بالله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكه، بواسطة نور يقذفه الله في القلب المزكى بالمجاهدة. ويقرر ابن خلدون أن هذا العلم الأخير، أي علم المكاشفة والمشاهدة لا ينبغي أن يدون في الكتب. وقد أثبت خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفا، وجعله علما مدونا.[4]

---

[1] لوي ماسينيون، التصوف، ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد، د.عبد الحميد يونس- حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ص 26 – 27 .

[2] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص295.

[3] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، معارضة وتعليق وتقديم، محمد بن تاويت الطنجي، إسطامبول 1957 ، ص 54.

[4] نفسه ، ص 70.

وأخيرا فإن حقيقة التصوف الإسلامي هو أنه نشأ ليعانق المثل الديني الأعلى، وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل، مخالفا ما عليه العامة، ومخالفا القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين، متعرضا لعداوتهم من غير أن تخرجه العداوات والخلافات عن حدود الحب والتسامح.[1] وهذا هو مكمن إنسانيته وأصالته وإبداعيته، فالتصوف الإسلامي حقل معرفي جاد، احتضن كل الأبحاث الجادة حول النفس الإنسانية والأخلاق والسلوك الإنسانيين، وفق منهج إسلامي شمولي يستنير بالقرآن وبالسنة ويهتدي بهما. ولذلك كان البعد الأخلاقي أساس التصوف الإسلامي.

يقول أبو بكر الكتاني [2] "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء ".[3] ولقد سئل أبو محمد الجريري، كما ورد في الرسالة القشيرية، عن التصوف، فقال " الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني "[4].

إن طريق التصوف هو طريق الترقي الخلقي (الأحوال والمقامات)، والصفاء النفسي، والسمو الروحي، وحبّ الاستقامة. يقول " جيمس هنري برستد" " إن أثمن ممتلكات الروح الإنسانية، إصرارنا الشديد على التمسك بشعور حب الاستقامة، والعمل على التقدم إلى الأمام نحو فتوحات جديدة في الأخلاق[5].

---

[1] لوي ماسينيون و مصطفى عبد الرازق، التصوف، ......ص 48.

[2] أبو بكر الكتاني، صحب الجنيد و الخراز و النوري، وأقام بمكة مجاورا حتى مات سنة 322 ه. أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط 2 1987م، دار المسيرة، بيروت، 223ه.

[3] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، ط 1، 1993م، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 153.

[4] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، .....ص 152.

[5] جيمس هنري برستد، فجر الضمير، ترجمة، د، سليم حسنا، ص 438، نقلا عن: عاطف العراقي، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، إعداد زكي محمود عدل الدين سالم، دار الفكر العربي، ص ج 161.

ولعل مثل هذه الفتوحات الأخلاقية هي التي نطمح في استكشافها داخل تراث المحاسبي الفكري، تحت عنوان كبير " الأخلاق الإنسانية الصوفية عند المحاسبي بين الإبداع (الانفتاح) والاتباع. وإن هذه الفتوحات الأخلاقية الإنسانية عند المحاسبي المشتغل بالله والعاقل عنه بعقل عملي بصيري مؤيد [1]، والمشاهد لآياته وصفاته وأفعاله وأسرار ملكه بقلبه وَهْمًا لا عيانا، لابد وأن تصدر عن "رؤيا" صادقة وإنسانية وصوفية.

فما دلالة "الرؤيا" إذن؟

4- نستعير مصطلح "الرؤيا" من المعين الشرعي والعقدي الإسلاميين، ونحتفظ للرؤيا بكل حمولتها الدلالية الشرعية، ونضيف لها حمولة فكرية وإبداعية وإنسانية صوفية، لتحل عندنا محل مصطلح "النزعة" الذي نتحاشاه لارتباطه بمادية الفلسفة الإنسانية الغربية Humanisme ، التي انتقدناها وقاطعناها من قبل.

و"الرؤيا" شرعا من مراتب الهداية، إن كانت صادقة، وهي من أجزاء النبوة، كما ثبت عن النبي (ص) أنه قال: "الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة". والرؤيا مبدأ الوحي، وصدقها بحسب صدق الرائي. وأصدق الناس رؤيا أصدقهم حديثا. وقد قال النبي (ص) " لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قيل: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال: الرؤيا الصالحة، يراها المؤمن أو ترى له" [2]. والرؤيا كالكشف منها رحماني، ومنها نفساني ومنها شيطاني. وقال

---

(1) التأييد: "هو تقوية أمر الإنسان بالبصيرة من الداخل " والتأييد يدخل ضمن "الفضائل التوفيقية" التي اختص بها الإسلام، وتضم إلى جانب "التأييد" "التسديد" و"هو تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الغرض المطلوب. و"الرشد" هو العناية الإلهية التي تعين الإنسان على توجهه إلى مقاصده" و"الهداية" هي تعريف الله للإنسان طريق الخير والشر مع إمداده وتنوير قلبه بحسب علمه وعقله". انظر، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث. ص 142.

(2) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب تعبير الرؤيا، باب الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له، بلفظ "يا أيها الناس إنه لم يبق من مبشرات النبوّة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له"، رقم الحديث 3899، ج3، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006، ص 682.

النبي (ص) "الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام[1] [2]".

وقد فصلت المتصوفة فصلا دقيقا بين الرؤيا والكشف، فالرؤيا عندهم لا ترادف الكشف ترادفا مطلقا، لأن الكشف درجات. ويذهب الصوفية إلى اعتبار الرؤيا أدنى درجات الكشف، أما أعلى درجاته فهو الوحي. ويختلف الكشف باختلاف الرائي، فرؤيا الأنبياء وحي، ورؤيا غيرهم تتوقف عند حدود المصطلح فقط.

وعليه، عرف الصوفية الرؤيا بمعنى علم أهل الباطن الذين ينظرون بنور الله فيدركون الظاهروالباطن.[3] ويعتبرالحجاب نقيض الرؤيا، فالصوفي عندما تتغلب عليه الحواس يعيش مرارة الحجاب لأنه "رجع إلى نظره، وبصره، وحسه، ونفسه، ومدركاته الحسية، وفقد المنن الربانية.. التي تقذف في (قلب) الأولياء وأهل الحق".[4]

وفي مقابل مصطلح " الرؤيا" يحضر مصطلح "الرؤية" (بالتاء) عند الصوفية بمعنى الشهود، أي رؤية الحق بالحق..

ويورد الإمام السهيلي في مصنفه تعريفا لأبي إسحاق الإسفراييني يتناول فيه مفهومي "الرؤيا" و "الرؤية" فيقول " إن الرؤيا إدراك بجزء من القلب، كما أن الرؤية إدراك بجزء من العين، وإذا غشى القلب كله النوم لم ير شيئا. وإذا

---

[1] أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب تعبير الرؤيا، باب الرؤيا ثلاث، رقم الحديث 3907، ج3، ص683، بلفظ "إن الرؤيا ثلاث منها: أهاويل من الشيطان ليحزن بها ابن آدم، و منها ما يحلم به الرجل في يقظته فيراه في منامه، و منها جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة"، نفس المرجع السابق.

[2] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تهذيب عبد المنعم صالح العلي العربي، طبعة المغرب1991م، ص 50 - 51.

[3] محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الطبعة الأولى 2001،ص 202.

[4] حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى- 1987م ، ص110.

ذهب النوم عن أكثر أجزاء القلب كانت الرؤيا أصفى وأجلى كرؤيا السحر"[1].

وقد وردت " الرؤيا" في القرآن الكريم بمعنى المشاهدة اللدنية التي يحكمها العقل والحس، وجاءت بمعنى تفسير الوقائع المستقبلية، وجاءت مرادفة للوحي الذي يخص به الله الأنبياء. وقد أشار القرآن الكريم إلى أن تأويل " الرؤيا " هبة إلهية. يقول تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى أل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم (6)) [2]، فالمخاطب هنا هو يوسف الصديق الذي خصه الله تعالى بالرؤيا و بتأويلها، ومن ثم اعتبر شخصية " رائية ".

وقد أورد شراح الحديث المصطلحين " الرؤيا " و" الرؤية " واتخذوهما مفاتيح للخوض في مسائل مرتبطة بمشاهدة الذات الإلهية في المنام ويوم القيامة، وكذا رؤية النبي في اليقظة، و رؤية النبي في المنام.[3]

وعليه، نستخلص من خلال هذه المفاهيم والتعريفات والمقاربات آليات إنتاجية نعتمد عليها في تأسيس مفهومنا لمصطلح الرؤيا. وتتمثل في مبدأ " التأييد " و مبدأ " الصدق " وسمة " المشاهدة ". فالرؤيا حسب المصطلح النقدي الذي نروم التأسيس له هي كل ما قيل، وهي، بلغتنا المعاصرة، جعل اللامرئي قابلا للرؤية عن طريق المشاهدة القلبية التي لا يمكن أن تتجاوز عالم " الوهم " باصطلاح المحاسبي، أو عالم " التخييل " باصطلاحنا المعاصر. والرؤيا التي نقصدها ذات أبعاد تخييلية، " أن نرى في الكون ما تحجبه عنا الألفة و العادة، أن نكتشف

---

[1] أبو القاسم السهيلي، مسائل في النحو واللغة والحديث والفقه، تحقيق : طه محسن، مجلة المورد العراقية – المجلد 18، عدد 3 – 1410ه - 1989 م ص 99.

[2] سورة يوسف، الآية 6.

[3] محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر و التوزيع، المدارس، الطبعة الأولى: 2001، ص 206.

وجه العالم المخبوء، أن نكتشف علائق خفية "[1] والتخييل كما يذهب إلى ذلك أدونيس شيء أشمل و أعمق من الخيال، فالتخييل هو رؤية الغيب. ومعنى التخييل نجده عند معظم الصوفية، ونجده كذلك عند ابن سينا في كلامه عن الإشراق. والغيب الذي يقصده أدونيس ليس نقطة نهائية، بل هو عالم يتحرك بلا نهاية ويتجلى وينكشف بلا نهاية. و كلما ظن الصوفي أنه يعرفه ازداد جهلا به وشوقا إليه في آن واحد.

ونعلن أننا سنفصل البحث في إشكال المعرفة الصوفية عند المحاسبي لاحقا، في علاقتها بالمشاهدة والكشف والتوهم و التخييل، انطلاقا من كتابه " التوهم " الذي هو عبارة عن وصف لعالم الآخرة بجنته وناره، وما أعد فيه للمتقين من نعيم، وللأشقياء العاصين من جحيم وعذاب.

---

[1]: علي أحمد سعيد ادونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، منقحة و مريدة، ص 9.



الفصل الثالث

الممارسة التحققية عند المحاسبي

بين البيان والعرفان

نستفيد من كل ما تقدم أن التراث الإسلامي الصوفي عموما، وتراث المحاسبي خصوصا تراث تأنيسي يولي للجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي والغيبي عناية قصوى، لأنه يشتغل عن وعي تام بمجال "الدينيات"، الذي يجمع إلى جانب عنصر " الإنسانيات " و" عنصر المعنويات " " عنصر الغيبيات ".

وقد أكدنا من قبل على دور هذه العناصر الثلاثة في تشكيل ما سميناه بالرؤيا الإنسانية الصوفية عند الحارث المحاسبي، والتي تقوم على مبدأي " التأييد " و" الصدق " وسمة " المشاهدة ". وقد حاولنا صياغة مفهوم متكامل لمصطلح الرؤيا الإنسانية الصوفية، منسجم والآليات الإنتاجية والسمات التكوينية للخطاب الصوفي الإسلامي عموما، وتراث المحاسبي الفكري والروحي والصوفي خصوصا. وقد وقفنا على أهم الدلالات المباشرة لهذه الرؤيا الإنسانية؛ من قبيل جعل اللامرئي قابلا للرؤية، عن طريق المشاهدة القلبية، و" التخييل " الذي يسمو عن الخيال ويتجاوزه ويعلوه، ويعانق المطلق، ويرى الغيب رؤية قلبية لا عيانية، حدسية، إلهامية لا حسية.

وهكذا تقوم الرؤيا الإنسانية الصوفية على طرائق تحققية وتوجهات كمالية، وتعول على التجربة العملية، وعلى النظر العملي الحي، وطلب الكمال في العمل الشرعي. وتصدر عن معرفة قائمة على " الاستغراق " في الاشتغال الشرعي، وليس مجرد " الدخول" في الاشتغال الذي اختصت به الممارسة الفقهية.[1]

---

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1977، ص 121.

وإن الاستغراق في العمل الشرعي يؤدي، في نظرنا، إلى إحداث نوع من التكامل بين البيان (الشرع) والعرفان (الحقيقة) ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مجازا اسم المصالحة بين البيان والعرفان، لأنه في الواقع لم تكن هناك قطيعة على الإطلاق بين البيان والعرفان، أو بين الشرع والحقيقة لتكون هناك مصالحة؛ فالشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، أي رؤيتها بالقلب، كما أسلفنا، والشريعة أن تعبد الله وتقوم بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر.

والشريعة عند الصوفية حقيقة من حيث إنها وجبت بأمر الله، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف (المعرفة الصوفية) وجبت بأمر الله.[1]

وقد أجاد الباحث طه عبد الرحمن في تعداد وتفصيل مراتب الاستغراق في العمل الشرعي، أو ما يسميه ب " النظر العملي الحي " أو " بالممارسة التحققية ".

ويهمنا في هذا السياق التوقف عند أهم مراتب هذا الاستغراق في العمل وأعلاها، وهي مرتبة " المباطنة "، التي نعتبرها إحدى أهم الدلالات البلاغية والفكرية لمصطلح الرؤيا الإنسانية الصوفية التي نروم التأسيس لها من خلال تراث المحاسبي الفكري والصوفي، ومن ثم تشغيل آلياتها وسماتها على نصوصه.

و" المباطنة " حسب طه عبد الرحمن هي أن تتولى الجوانح مبادرة التأثير في الجوارح، بعد أن كانت الجوارح هي التي تؤثر في الجوانح في مرتبة الدخول في العمل الشرعي (الممارسة الفقهية). وعند حصول " المباطنة " تتحقق للصوفي المؤيد منفعتان جليلتان وهما: " الطمأنينة " و " المحبة ". ومن هنا تكون المباطنة تفاعلا وجدانيا مع العمل الشرعي، يفتح للصوفي المؤيد آفاق التعرف على المطلوب.[2]

---

[1] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف مرجع سابق، ص 83.

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، 1997 ، ص 126

ويقودنا مثل هذا التصور إلى الخوض في جملة من الإشكالات الفكرية والمعرفية والمفاهيمية التي يثيرها الخطاب الصوفي الإسلامي عموما، والخطاب الصوفي للحارث المحاسبي خصوصا، من قبيل:

ما هي دلالات وأبعاد وسمات ومكونات المعرفة الصوفية عند المحاسبي؟

ما مفهومه للمحبة الإلهية ، والتي تعتبر ثمرة من ثمار المعرفة الصوفية؟

ما مفهومه للعقل الغريزي والبصيري، وما هي علاقة العقل البصيري بالقلب عنده؟

وكيف يجعل من العقل البصيري أداة للمعرفة الصوفية، ومن القلب محلا لهذه المعرفة؟

1 – المعرفة الصوفية عند المحاسبي

لقد أكد أكثر من باحث ومستشرق على استقلال التجربة الصوفية عن العقل الفلسفي والتسليم الديني، إذ أن التصوف في حقيقة الأمر يرتبط من جهة بالفلسفة، ومن جهة أخرى باللاهوت. ولعل أهم عناصر الارتباط الأول هو موضوع " المعرفة الصوفية " الذي يسجل الصوفي من خلاله موقفه من مشكلة الوجود. وتعتبر المعرفة الصوفية من أكثر مواضيع التصوف أهمية لأنها غاية التصوف ومنتهاه. وقد قام أقدم تعريف للتصوف على أساس إبراز جانب المعرفة فيه. إذ يقول معروف الكرخي (ت 200 ه) " التصوف، الأخذ بالحقائق و اليأس مما في أيدي الخلائق ". ولقد كان القرن الثالث الهجري، كما أسلفنا، العصر الذهبي للتصوف بصفته مذهبا في المعرفة.[1]

وليس للمعرفة عند الصوفية تعريف موحد شامل، بل هي تختلف عندهم باختلاف التجارب الروحية و الممارسات التحققية؛ ولذلك فهم يفرقون بين المعرفة

---

[1] ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت ط 1، ص125.

والعلم، من حيث أن المعرفة تجربة مباشرة، والعلم أكثر عمومية، لأنه يدل على كسب المعلومات نقلا أو عقلا بالنسبة للإنسان، وهو لا يشترط التجربة.[1]

ومهما تباينت آراء الصوفية حول المعرفة و اختلفت و تشعبت، إلا أنها تتبني و تقوم على أساس مكين ومتين، وهو نظريتهم التي أطلقوا عليها وصف " الميثاق "، الذي أخذه الله تعالى على الناس في الآية 172، من سورة الأعراف، في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾..[2]

ويذهب الحارث المحاسبي نفس المذهب في قوله: " فاستخص (أي الله سبحانه وتعالى) آدم وذريته، فأخذ منهم الميثاق، بما فطرهم عليه من العقول الرضية، والألباب والفهم، ليدبروا بها شواهد التدبير، وأحكام التقدير، فألزمهم بذلك حجة من عقولهم، بما شاهدوا من إنشائه، وإتقان صنعه في أنفسهم، وفي جميع خلقه، ثم أكد الحجة عليهم؛ بإرسال الرسل إليهم، فنبههم على النظر بما شاهدوا من الآيات الظاهرة، والدلائل البينة، ولم يظهر لهم سبحانه بنفسه، فيبدي لهم عظمته ويخاطبهم (دون رسله؟[3]. وتتخذ المعرفة الصوفية أسماء مختلفة بحسب الأشكال التي تتحقق فيها النفس، وقد قسم الصوفية هذه الأشكال إلى ثلاثة أنواع: المكاشفة[4] والتجلي[5]

---

[1] سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دراسة و تحليل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 3، 1995م، ص 405.

[2] نفسه، ص 406

[3] الحارث المحاسبي، فهم القرآن، ص 264- 265.

[4] المكاشفة: حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم كأنه رأي عين. (انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ص 250) – وانظر: شهاب الدين السهروردي، مقامات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق إميل المعلوف، دار المشرق، بيروت لبنان ط 1، 1993، ص 78 .

[5] التجلي: إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه، وقيل ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال: تجلي ذات، وتجلي صفات، وتجلي حكم الذات، والأول هو المكاشفة، أو كشوف القلب في الدنيا، والثاني هو موضوع النور، وهو أن تتجلى له قدرة الله فلا يخاف غيره، وكفايته فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في السعير. (انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، نفس المرجع، ص 41 – 42).

والمشاهدة [1]. ورغم اختلاف هذه الأشكال وتميزها، فإنها تمتزج أحيانا، في تجربة الصوفي وممارسته التحققية، بين بعضها بعض. وقد يوجد إثنان منها في وقت واحد وفي مقام واحد [2].

وقبل المضي في استخلاص الدلالات المباشرة وغير المباشرة لمفهوم المعرفة الصوفية عند المحاسبي، يلزمنا التحدث عن الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهومي المعرفة والعلم، وعن أوجه التشابه والاختلاف الاصطلاحي بينهما.

1 – 1 المعرفة والعلم بين اللغة والقرآن (البيان) والعرفان.

تتكرر مادة "ع ل م" في القرآن الكريم مرّات عدّة، اسما وفعلا ومصدرا، " في سوره المكية والمدنية على السواء. وكل هذا التكرار لهذه المادة ومشتقاتها دليل مؤكد على فضل العلم وبالغ أهميته في نظر القرآن الكريم.

قال الإمام الراغب في " مفردات القرآن ": " العلم إدراك الشيء، بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء (وهو الذي يسميه علماء المنطق التصور. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه (وهو الذي يسميه المناطقة: التصديق، فهذا يعني إدراك النسبة، وذاك إدراك المفرد). [3]

وقد ذكر في القرآن كل من لفظي " المعرفة " و" العلم "؛ وأما لفظ المعرفة كقوله تعالى ﴿ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (المائدة، الآية: 83) وقوله ﴿ ٱلَّذِينَ

---

[1] المشاهدة : حضور الحق من غير بقاء تهمة، ويعرفها أبو طالب المكي بقوله: " إنها توالي أنوار التجلي على قلب المؤمن من غير أن يتخللها ستر وانقطاع ". والمشاهدة رؤية ببصر القلب من غير شبهة ولا وهم. (أنظر: شهاب الدين السهروردي، مقامات الصوفية، نفس المرجع، ص 78) وانظر: عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1 ، 1993، ص 76.

[2] سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دراسة وتحليل، مرجع سابق، ص 407.

[3] يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم، الناشر مكتبة وهبة، ص 72- 74

ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾.(البقرة، الآية:146) وأيضا (الانعام، الآية:20) وأما لفظ العلم فهو أوسع إطلاقا، كقوله تعالى ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد الآية:19) وقوله ﴿ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ (الانعام، الآية: 114) وقوله ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾.(طه، الآية: 114) وحقيقة الفرق بين العلم والمعرفة من وجوه:

أحدها، إن " المعرفة " تتعلق بذات الشيء، و" العلم " يتعلق بأحواله. والمعرفة حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس. والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه.[1] وقد قال بعض أهل اللغة: العلم والمعرفة والشعور كلها بمعنى واحد.

وقال الزبيدي في " تاج العروس ": " والأكثر من المحققين يفرقون بين الكل. والعلم عندهم أعلى الأوصاف، لأنه الذي أجازوا إطلاقه على الله تعالى، ولم يقولوا: "عارف " في الأصح، ولا " شاعر". والفروق مذكورة في مصنفات أهل الاشتقاق "[2]

وقال الراغب في " المفردات ":" المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم، و يضاده الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله، ولا يقال: يعلم الله- متعديا إلى مفعول واحد- لما كان معرفة البشر لله هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته.. وأصله من عرفت " الشيء "، أي أصبت عرفه، أي رائحته. أو من أصبت عرفه، أي خده...[3]

---

[1] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تهذيب عبد المنعم صالح العلي العربي، طبع بالمغرب. 1991، ص 96- 97.

[2] الزبيدي، تاج العروس، مادة "علم" ج 8 ، ص 408، نقلا عن: يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن، مرجع سابق، ص 73 .

[3] الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، نقلا عن: يوسف القرضاوي، نفس المرجع، ص 74.

ولما كانت المعرفة تقتصر على اللقاء المباشر بين العارف وموضوع المعرفة، ولما كان موضوع المعرفة[1] عند الصوفية هو الله، كانت المعرفة الصوفية حالا من أحوال النفس تتحد فيها مع الذات المدركة، أي أن المعرفة الصوفية تجربة (ممارسة عملية تحققية) تعانيها النفس. بينما العلم حكم ينطق به العقل.[2]

ولذلك أطلق الصوفية أنفسهم على مثل هذه الممارسة العملية التحققية اسم " الحال " ووصفوها بأنها المنزلة التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي. كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يفيض عليهم فيها العلم الذوقي. وهي حال من حالات الوجود الباطن المتحفز للإعلان عن نفسه في كل مناحي النشاط الروحي، أو هي عبارة عن حال من أحوال " الإرادة ".[3] ومعنى ذلك أن المعرفة الصوفية هي كامنة في تكوين الصوفي أصلا، أي أن الحقائق " توجد " في باطنه أولا، وعن طريق" المباطنة" التي تحدثنا عنها من قبل، ومن خلال الرؤيا القلبية أو المشاهدة يتعقل الصوفي هذه المعرفة.

وهكذا، فحقيقة المعرفة (التبين) الإنسانية لدى الصوفي إعداد إلهي يتمثل في الهداية والتوفيق لما كان مقدورا لذلك الإنسان أن يعرفه في حياته، وناتجة في الظاهر عن الأسباب التي تركبها. وقد استدل الصوفية على رؤياهم تلك بالآيات القرآنية التي تفيد بأن الله هو مصدر العلم الإنساني، مثل قوله

---

[1] المعرفة عند الصوفية: صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فإذا تحققت له من ذلك خواطر ودامت مناجاته في السر مع الله، وصار محدقا من قبل الحق بتعريف أسواره فيما تجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفا، وتسمى حالته معرفة. وبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه، ومن أمارات المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته، وقيل ازدادت سكينته. (أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 250. وللمزيد من الاضطلاع على تفاصيل مفهوم المعرفة الصوفية، أنظر: أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، الجزء الأول ص 14 – 18 – 19 . والجزء الثالث ص 20 – 21 – 22 ، مطبعة شركة دار الكتب العربية الكبرى – مصر).

[2] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية ، ص 69.

[3] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص 17 – 18

تعالى في سورة البقرة، الآية 31 ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ وقوله سبحانه في سورة الرحمن، الآية 3- 4، ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾. وبعد حصول المعرفة للصوفي ينعكس الاستدلال بالمخلوق على الخالق، فيصبح الخالق هو الدليل على كل ما سواه عند الصوفي.[1].

وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي نقلها لإنسان آخر، لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل. وما يفصح عنه الصوفي من تفسير لمضمون محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها لغيره.[2]ويستفاد ذلك مما سبق أن قرره ابن خلدون في كتابه " شفاء السائل " حين قال:" اعلم أنه تقرر من جميع ما قدمناه أن التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومجاهدة، يحصل فيها العلم بالله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكه وسائر ما قدمنا؛ وتقرر أن هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يودع الكتب، وبينا خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفا، وجعله علما مدونا، واعتقادهم أنه مستفاد من الدفاتر والكتب، وإنما هو نور يقذفه الله في القلب المزكى بالمجاهدة، المحادى به شطر الحق، فإذا اطلع به على سر إلاهي أو حكمة ربانية، أو اتضح له مبهم من مخاطبات الشرع ومتشابه الكتاب والسنة، فلا يعتد به، ويقف عنده، فإن الاعتداد به حجاب قاطع، بل يستقر على سيره إلى الله ولا يخلفه مع ذلك بالإفشاء، فسر الله أحق بالصون."[3]. ولعل تدوين المتأخرين من المتصوفة لمشاهداتهم وتجلياتهم ومكاشفتهم وخوضهم في

---

[1] محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتاويل، ط 1، يناير 2000، ص32 و ص 77.

[2] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص29.

[3] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، عارضه بأصوله، وعلق حواشيه، وقدم له، محمد بن تاويت الطنجي، ص 70- 71 .

علم المكاشفة دون علم المعاملة الذي هو أحق بالتدوين والتلقين، لارتباطه بما هو عملي أخلاقي تربوي، أفرغ التجربة الصوفية من تميزها وتفردها، ذلك أن معارج هؤلاء الصوفية وأذواقهم تظل دوما تقييدا لغويا لا تسعه العبارة، ناهيك عن الموجه التربوي لهذا التدوين.[1]

ولعل إصرار بعض المتصوفة على وصف ما لا يوصف هو الذي أوقعهم في الإغراب والإسراف والاضطراب و" الشطح "[2]، الذي تبدو فيه اللغة قاصرة، غير ذات فعالية ولا جدوى، ولذلك هاجم أئمة الاعتدال في التصوف " الشطح " واعتبروه نتيجة لوائح وبواده[3] لم يتمكن صاحبها من الوصول ، فلو كان متمكنا لما نطق بها. وقد رأينا من قبل كيف نبه متصوفة بغداد في القرن الثالث الهجري إلى ضرورة الاقتداء، في معرض اقتدائهم بالنموذج الأخلاقي الحي ونبذهم للشطح والحلول... بخمسة من شيوخهم. قال ابن خفيف: " اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلموا لهم حالهم، الحارث بن أسد المحاسبي والجنيد بن محمد ، وأبو أحمد رويم، وأبو العباس بن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق"[4] أي لأنهم كانوا أصحاب صحو واعتدال، تفقهوا في الدين أولا ثم دخلوا الطريق، وأخذوا بالأحوط في دينهم، وخرجوا من خلاف العلماء إلى وفاقهم ما أمكن، ولم يأخذوا برخص الشريعة لأنها ، في نظرهم، إنما جعلت للضعفاء وأصحاب الضرورات. وقد كانوا من ذوي العزم والإرادة،

---

(1) خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط 1، 2004،ص 81 .

(2) الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا، وقيل عبارة عن كلمة عليها رائحة رُعُونة، ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب. وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي. (أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ص 140)

(3) لوائح وبواده: اللوائح هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال، واللوائح والطوالع واللوامع متقاربة المعنى، وهي من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب. (أنظر عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 230).

(4) عبد الكريم القشيري، الرسالة في علم التصوف، مرجع سابق ص 429.

يحافظون على آداب الشريعة، ويمتثلون أوامرها، وكان ترقيهم كله في امتثال أمر الشارع، بحيث لا تعترض الشريعة عليهم في شيء من أحوالهم ومشاهداتهم ومعرفتهم.[1] ولا شك أن تصنيف ابن خفيف وغيره للحارث المحاسبي في طليعة الشيوخ الخمسة الواجب الاقتداء بهم، لأنهم جمعوا بين الشريعة و الحقيقة، أو بين الظاهر والباطن، أو بين العلم و المعرفة يقودنا ويحتم علينا أخذ الحيطة و الحذر عند تناولنا لموضوع المعرفة الصوفية عنده، حتى لا نقع في التعميم و الإطلاق و نغفل خصوصية التجربة الصوفية (الممارسة التحققية العملية)، وكذا عمق الرؤيا الإنسانية الصوفية عنده.

1- 2- المعرفة الصوفية عند الحارث المحاسبي و خصوصية الممارسة التحققية.

لقد أغفل أكثر من باحث خصوصية الممارسة التحققية عند الحارث المحاسبي، عن عمد و عن غير عمد، انسجاما و مناهجهم الفوقية الغربية المتعسفة، التي تجزئ الظاهرة التراثية الإسلامية، و تفاضل بين حقولها و علومها وخطاباتها، و تنتصر للبرهان على حساب البيان و العرفان، بل و تجعل من العرفان خطابا هرمسيا غنوصيا لا عقليا، منحط القيمة، عديم الفكر، أجنبي المصدر.

وقد رأينا، من قبل، كيف وقع الباحث محمد عابد الجابري، مثلا في الارتباك والاضطراب، وهو يتناول نموذج الحارث المحاسبي، الذي يتمرد على كل حكم جاهز وعلى كل آلية فوقية متعالية، بالدرس و التحليل.

وإذا كان الجابري قد اعترف بكثير من الحقائق والمسلمات المرتبطة بفكر المحاسبي وتصوفه، حيث تنبه إلى أن تحول المحاسبي من الفقه والكلام إلى التصوف و" العرفان " لم يخرجه من دائرة " البيان ". وإلى كون المحاسبي قد

---

[1] عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، حققه وقدم له طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عبد الشافي، الجزء الأول، مكتبة المعارف- بيروت، ص 66 – 67 – 78).

ركز على ما سيسميه الغزالي ب" علم المعاملة "، إذ انشغل بالتأليف في الزهد والخشوع والتوبة وأحوال النفس، وبلغ القمة في هذا المجال بكتابه "الرعاية لحقوق الله" . وأما " علم المكاشفة " باصطلاح الغزالي فقد ألف فيه كتاب " ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه" وكتاب " فهم القرآن "[1].

وإذا كان قد عجز عن ربط ما كتبه المحاسبي في علم المعاملة بالأدبيات الهرمسية، كما أسلفنا من قبل، حيث وصل به الأمر، في هذا السياق، إلى حد إخراجه من زمرة المتصوفة، [2]فإنه قد استغل خوض المحاسبي في المعرفة الصوفية، وفي علم المكاشفة، من خلال كتابيه "فهم القرآن " و" ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه" ليسقط أحكامه الجاهزة على فكر المحاسبي الروحي والصوفي، حيث ذهب إلى أن المحاسبي قد حاول من خلال هذين الكتابين تعريف " العقل " تعريفا عرفانيا بالاعتماد على الكتاب والسنة، وأنه يريد بذلك المعنى العرفاني الذي يعطيه للعقل أن يؤسس العقل والمعقولية على الله، وليس العكس كما فعل المتكلمون الذين بنوا الألوهية وتصورهم لله على العقل. وبعبارة أخرى إن المحاسبي، حسب الجابري، أراد " تأسيس البيان على العرفان" [3].

ويبدو جليا أن الجابري قد تعسف في أحكامه تلك، حيث اعتبر تأسيس العقل والمعقولية على الله توجها عرفانيا، بينما هو، في نظرنا، اعتقاد بياني شرعي، له ما يبرره في الكتاب والسنة واللغة أيضا، تزيده " الممارسة العملية التحققية "، أو " العرفان " رسوخا واستغراقا في الاعتقاد والعمل معا. ومعنى ذلك

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1985، ص 276– 277

(2) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي4 ، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط 2 ، ص 559- 560 .

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1985، ص 277..

أن أصول ومصادر وآليات مفهوم العقل (العقل الغريزي و البصيري) موجودة أصلا في البيان ومتضمنة فيه، سنعمل لاحقا على كشف النقاب عنها.

وعليه يكون المحاسبي قد أسس " العرفان " على " البيان" ، وليس " البيان " على " العرفان " كما زعم الجابري. فكيف تم له ذلك؟

لقد تمكن الحارث المحاسبي خير تمكن من علوم البيان، الواجب توفرها في "النموذج الأخلاقي الحي" المقتدى به، إذ لا يصح الاقتداء بمن يجهل علوم الشريعة وآدابها، فـ " من لم يحفظ القرآن، ويكتب الحديث، ولم يتفقه لا يُقتدى به ".[1]

وقد كان المحاسبي واعيا كل الوعي بمشروعه الأخلاقي الذي يبغي من خلاله تأسيس العرفان على البيان؛ فأقواله وأحواله تسير كلها في هذا المسار. وتستوقفنا، في هذا السياق، قولته الشهيرة " جعلك الله صاحب حديث صوفيا، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث". ومعناه، على ما بينه أبو طالب المكي (ت 386 ه) ، أن الصوفي الذي يبتدئ بعلم الحديث والأثر، ومعرفة الأصول والسنن، ثم يتزهد ويتعبد، يتقدم في علم الصوفية، ويصبح صوفيا عارفا. وأما الذي يبتدئ بالتعبد والتقوى دون أخذ العلم والسنن ، يخرج إما شاطحا أو غالطا لجهله بالأصول والسنن، فالأصل هو العلم الظاهر والسنن، [2] أي أن الأصل هو البيان، وثمرة الاشتغال به والاستغراق فيه، وتبطنه هو العرفان.

وانسجاما مع هذا المشروع الأخلاقي والروحي الجاد والمعتدل يذهب المحاسبي مذهب كبار أئمة البيان في معالجتهم لبعض القضايا الشرعية والعلمية، وتأويلهم لبعض الأحاديث النبوية الشريفة؛ من ذلك مثلا ذهابه مذهب أبي ثور إبراهيم بن خالد الكلبي وداود بن علي والحسين الكرابيسي في تفسيرهم لحديثي النبي (ص) في العلم، حيث قال (ص) "طلب العلم فريضة على

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، مرجع سابق، ص .70.

[2] المرجع نفسه، ص 70.

كل مسلم ". وقوله (ص) " اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ".

وقد قالت هذه الطائفة إنما أراد (ص) طلب علم الشبهات والمشكلات، وأخذه عن العلماء به، واستكشافه حتى يكون المرء على اليقين من أمره، يعتقد الحق حقا وينفي الباطل على علم به، ولا يقعد عن الطلب فيكون مقيما على شبهة، فيتبع الهوى، ويشك في الدين، ويعدل عن طريق المؤمنين، ويبتدع، فيخرج بذلك عن السنة، ومذهب الجماعة وهو لا يعلم.[1]

وهكذا، لم يهمل المحاسبي دور العلم الذي يدفع إلى الطاعة، وقد أفاض في الحديث عن آفاته، وفي إخلاص النصيحة لأهله، يقول :

"واحذر التزين بالعلم كما تحذر العجب بالعمل، ولا تعتقدن باطنا من الأدب ينقضه عليك ظاهر من العلم، وأطع الله في معصية الناس، وقم بين يديه في صلاتك جملة ".[2].

وتبين لنا مثل هذه النصوص شدة اهتمام المحاسبي بالعلم قبل طلب المعرفة وعلم المكاشفة والمشاهدة. والعلم الذي يهتم به ويعنيه علم يجمع بين فضائل الشريعة والتمسك بالحقيقة؛ بل الحقيقة وحدها لا تؤدي إلى غرض معلوم . يقول "واعلم أن أهل المعرفة بالله بنوا أصول الأحوال على شاهد العلم بالله، وتفقهوا في الفروع ، ألا ترى لقول النبي (ص) "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم"[3] وعلامة ذلك فهم تزايد العلم بالإشفاق، ومزيد العلم بالاقتداء، فكلما ازداد علما ازداد خوفا، وكلما ازداد عملا ازداد تواضعا"[4].

---

[1] أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، المجلد الأول، الجزء الأول، دار الفكر للطباعة والنشر، ص 130

[2] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق وتخريج وتعليق، عبد الفتاح أبوغدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، ط 9 – ، 1991، ص 195.

[3] حديث ضعيف، انظر السلسلة الضعيفة للألباني. وانظر: حيلة الاولياء و طبقات الاصفياء للحافظ أبي نعيم أحمد عبد الله الاصفهاني، ج 10، ط دار الفكر، بيروت، ص 15.

[4] نفس المرجع، ص154.

وإن منهج المحاسبي منهج متكامل يتجاورُ فيه العلم والمعرفة والعقل، يتميز بخصائص الوسطية والاعتدال، يرتقي بالمريد إلى مقامات العلو والسمو الأخلاقي والرقي الإنساني والصفاء الروحي، غايته في ذلك كله " حسن الخلق " وتحقيق " صفة العبودية " لله على أساس من القرآن والسنة، لا يحيد عنه قيد أنملة.[1]

ولأجل ذلك لم يُضمن المحاسبي كتبه شيئا من مشاهداته، بل كل ما فعله هو وصفه الدقيق لآثار الطريق ومنعرجاته وآفاته وأخطاره، وإرشاده ونصحه لكل من سلك الطريق وتكبد مشاق السفر فيه. وقد تعمد المحاسبي عدم الخوض في محتوى معرفته ومشاهداته ورؤاه، إيمانا منه بقصور الأفهام عن احتمالها، ووقوفا مع حدود الشريعة وأدبا مع الله في صون أسرار الربوبية. ومن هنا تتردد العبارة الصوفية المشهورة في ذكر المقابلة بين العارف والمحب، " العارف إذا تكلم هلك والمحب إذا سكت هلك."[2].

ويرسم المحاسبي للمريد منهجا دقيقا للمعرفة وطلبها، يقول:"فهكذا يا فتى إذا أردت المعرفة وجمعها فكن حريصا عليها، معنيا في طلبها، متفقدا أحوالها، عاملا في معانيها، راغبا فيها رغبة من قد عرف قدر منافعها، حتى إذا وصلت إلى شيء منها، دلّك أولها على آخرها، واستجمعت لك برفقك بها، وحسن صبرك عليها، كما استجمعت الغنم لراعيها، فسرت في محجة الأبرار إلى منازل الأخيار."[3]

وجلي للعيان مدى دقة هذا المنهج وخصوصيته واعتداله وصحوه، وهو منهج يتحدد في: (أ) الحرص على المعرفة والعناية بها. (ب) التأمل والتدبر في

---

[1] مجدي إبراهيم، التصوف السني، حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002 م، ص 249.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجبل، بيروت، ط 1، 1955م، ص 207.

[3] الحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 283.

الكون لاستخلاص أحوالها. (ج) العمل بمعانيها سلوكا بعد علمها. (د) الرغبة فيها والتعلق بها.

وللمعرفة الصوفية عند المحاسبي أركان أربعة، وهي معرفة الله عز وجل ومعرفة عدو الله إبليس، ومعرفة النفس الأمارة بالسوء ومعرفة العمل لله عز وجل. " فلو أن عبدا عاش دهره، مجتهدا في العبادة، ولم يعرفها، ولم يعمل عليها، ثم صار إلى الله عز وجل على الجهل بها، لم ينتفع بشيء من ذلك، إلا أن يتفضل الله جل ثناؤه عليه ".[1]

ومن هنا ربط المحاسبي و أئمة الاعتدال و الصحو و الحضور من بعده حقيقة العبادة لله بحقيقة المعرفة به سبحانه، أي أن درجة العبادة له توازي درجة معرفته، ولأنه لا يحاط علما بحقائق صفاته ولا بعظيم قدر ثوابه ولا عقابه، فإنه سبحانه لم يعبد حق عبادته حتى من ملائكته.

يقول المحاسبي أن: " الملائكة تقول يوم القيامة، رب ما عبدناك حق عبادتك".[2] وإذا عقل المريد عن ربه عجزه عن بلوغ العلم بحقائق صفاته أو بلوغ كنه معرفته أفرده عز وجل بالتوحيد له في كل المعاني، فيعقل أي رب يعبد وأي ثواب يطلب وأي عقاب يخاف و أي نعيم يشكر. يقول الحارث " فمن عرفه أمل الرشد منه، وأن يحيا بمنطقه، ويعقل عن الله جل ذكره بتأديبه له. وعقل عن الله عز وجل ما عظم من قدر ثوابه في جنته بدوامه، و طيب العيش فيه وزوال الآفات والتكدير، والتنغيص عنه، وأنه فوق ما تحب النفوس، لا يحسن أحد أن يخطر بباله ذكر كثير مما أعد فيها. وقد قال الرسول (ص): " أعد الله عز وجل في جنّته ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر "[3]. و كفاك بالله تعالى واصفا عما أعد لأوليائه إذ يقول عز من قائل: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ

---

[1] الحارث المحاسبي، شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق صالح أحمد الشامي، دار العلم، بيروت ص 29.

[2] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، مرجع سابق.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: يريدون أن يبدلوا كلام الله...، رقم الحديث 7498، ج4، ص 2339، بلفظ " أعددت لعبادي مالا عين رأت..." مرجع سابق.

نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ (السجدة: 17). فقد أخبرنا أنه جاز في الكمال، والنعيم، (وقرة) العيون وصف الواصفين، و معرفة العارفين، و ذكر الذاكرين لجميع النعيم، تعظم في قلبه جوار مولاه، (و) ما أعد فيه لمن آناب إليه و أطاعه، فشخص إليه بعقله، فاتصل ما استودع قلبه من العلم بذلك لمشاهدته بعقله، حتى كأنه رأيُ عينه، كما قال حارثة: " فكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، و إلى أهل الجنة يتزاورون " وكما قال الحسن و ذكر أولياء الله في الدنيا فقال: " صدقوا به فكأنما يرون ما وعدوا رأي العين ". فلما اتصل عقله بمشاهدة ذلك حن و اشتاق، فلما حن واشتاق تعلق قلبه واشتغل، فلما اشتغل بالشوق إلى جوار ربه سلا عن الدنيا فلها عنها ".[1] وقد أوردنا هذا النص على طوله لكونه يمثل دلالة المعرفة عند المحاسبي، وهي معرفة من سماتها التكوينية الاعتدال و الصحو و الحضور، والإسترشاد بالعلم الشرعي وبالقرآن والسنة وأقوال السلف (الحسن البصري مثلا)، ومن سماتها أيضا " العبدية " و" التأييد " ، ومن مظاهرها " المشاهدة القلبية العقلية البصيرية "، و" الاستغراق في الاشتغال الشرعي"، و" العجز عن معرفة الله تمام المعرفة".

وعند الخوض في موضوع المعرفة الصوفية ، عموما ، يتبادر إلى الأذهان سؤال له صلة بما نروم معالجته، وهو هل المعرفة وهبية (عين الجود) من الله سبحانه للعبد العارف تفضلا دونما مجاهدة، أم هي كسبية (بذل المجهود) ، يتحصل العبد عليها بكثرة المجاهدات والرياضات والعبادات؟

ويجيب الحارث المحاسبي على هذا السؤال إجمالا دونما تفصيل، فيرى أن الصلة بين " عين الجود" و" بذل المجهود" صلة تبادل وتجاور وتكامل، مع ابتداء الله بالفضل على عبده يقول " واصدق في الطلب ترث علم البصائر، و تبد لك عيون المعارف، وتميز بنفسك علم ما يرد عليك بخالص التوفيق، فإنما السبق

---

[1] الحارث المحاسبي، ماهية العقل و معناه و اختلاف الناس فيه، تقديم و تحقيق، د حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة و النشر و التوزيع، ص 223- 224.

لمن عمل، والخشية لمن علم، والتوكل لمن وثق، والخوف لمن أيقن ، والمزيد لمن شكر"[1].

وبالرغم من الاختلاف الظاهر الذي يلف عبارات الصوفية حول مسألة الصلة بين "عين الجود" و" بذل المجهود"، فإننا نستخلص من كلام المحاسبي إشارات إلى تجاور كلا المعرفتين الوهبية والكسبية، مع اتحاد والتحام العمل بالعلم، والمجاهدة بالمعرفة، والصدق في الطلب بالتأييد و التوفيق و المشاهدة .

وبتعبير آخر إن كلا المعرفتين وكلا الطريقتين وجهان لرؤيا إنسانية صوفية متكاملة وموحدة، قائمة على التجربة والنظر العملي الحي، والاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي، الجامع بين البيان والعرفان، أو بين الشرع و الحقيقة، أو بين الظاهر و الباطن.

2- " العقل" أداة المعرفة الصوفية عند المحاسبي.

لقد نجح المحاسبي في تأسيس " العرفان " على " البيان "، وفي تأسيس العقل والمعقولية على الله، وفي إغناء المفهوم البياني العربي للعقل، مسترشدا باللغة وما اصطلح عليه العرب، وبالقرآن والسنة (صحيحها وضعيفها) وأقوال من سبقوه من البيانيين. وقد توسل بكل ذلك الإرث اللغوي والمعرفي و الشفهي العربي من أجل صياغة مفهوم عالم ومتكامل للعقل، يشكل منهجا صارما لمعرفة صوفية إسلامية معتدلة عملية ومؤيدة.

وقبل الخوض في مفهوم العقل عند المحاسبي يلزمنا النبش في هذا الركام التراثي الذي توسل به من أجل بناء مفهومه للعقل.

---

[1] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، مرجع سابق، ص 148.

2- 1- "العقل" في اللسان و الاصطلاح العربيين و خصوصيته.

جاء في لسان العرب أن " أصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال، أعقله عقلا،

وهو حبل تثنى به يد البعير إلى ركبتيه فتشد به"[1]. و سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه.[2]، و جمعه عقول.[3]

والعقل في تراثنا اللغوي يعني: التثبت في الأمور.. ويعني التميز الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان، ويعني الفهم، وجمع الأمر والرأي.. أي أنه القوة المميزة للإنسان عن الحيوان.[4] ويتولى وظيفة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه، يقول ابن قيم الجوزية في كتابه " مفتاح السعادة " العقل هو ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه حتى لا ينفلت منه "[5]

وتجمع المعاجم العربية على أن الدلالة المباشرة لكلمة " عقل" هي "الربط"، وعقل البعير يعقله عقلا وعقله واعتقله: ثنى وضيقه مع ذراعه وشدهما جميعا في وسط الذراع، وكذلك الناقة. وذلك الحبل هو العقال. والجمع عُقُلٌ..و العقال: الرباط الذي يعقل به.

وتمدنا المعاجم العربية بمعان فرعية لكلمة " عقل "، مثل قول العرب " عقل الدواء بطنه يَعْقِلُه و يَعْقُلُه عقلا: أمسكه، وقيل أمسكه بعد استطلاقه. واسم الدواء: العَقُول. يقال: أعطني عَقُولاً فيعطيه ما يمسك بطنه". ومنه أيضا ." اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام ". ويقال " رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه... وقيل العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها " و" المعقول ما تعقنه

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، م 11، (مادة عقل)، دار صادر، بيروت 1375هـ- 1965م – ص 458- 459 - 461.

[2] المصدر نفسه، ص458- 459،

[3] المصدر نفسه، ص458- 459،

[4] محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص 148.

[5] ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، الجزء الأول، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ص 125

بقلبك.. والعقل: القلب، والقلب العقل، ويقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول، و قلب عقول : فهم، وعمل الشيء يعقله عقلا : فهمه".[1]

وقد تفطن محمد عابد الجابري ، في معرض مفاضلته ومقارنته بين العقل اليوناني المجرد، والعقل العربي البياني، إلى أن العقل في اللغة والفكر العربيين يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق، حيث يتجه العقل العربي من الأخلاق إلى المعرفة، على عكس العقل اليوناني الذي يتجه من المعرفة إلى الأخلاق.

ولكن الجابري، رغم ملاحظاته الدقيقة تلك، اعتبر هذه الآلية سمة نقص وقصور في العقل العربي، وإن كان لم يصرح بذلك مباشرة، يقول: " نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة "عقل" و الكلمات الأخرى التي في معناها (ذهن و نهى، وحجا وفؤاد وفكر) ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة، متجهة دوما إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة و ظواهرها. ومن هنا يمكن القول إن " العقل " في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوما بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فهو في نفس الوقت عقل وقلب، وفكر ووجدان وتأمل وعبرة.

أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوربية، فالعقل مرتبط دوما بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة...إن " العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء.. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته.. أما النظرة الموضوعية (التي يتصف بها العقل الغربي حسب تصوره) نظرة تحليلية تركيبية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه.." [2]

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 7.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 2 ، 1985، ص 33.

والحق أن الجابري المنتصر للعقل اليوناني المجرد على حساب العقل العربي البياني لم يدرك مزالق العقل اليوناني ومزايا وفضائل العقل العربي؛ فالعقل اليوناني الذي يعرف بكونه " جوهرا "، أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، و يستعد بها لقبول المعرفة، ينزلق إلى نزعتين سلبيتين، و هما نزعتا " التشييىء " و" التجزييء". تشييىء ، لأنه يجمد الممارسة العقلانية بأن يضفي عليها أوصاف الذوات مثل " التحيز " و" التشخص" و"الاستقلال" و" التحدد بالهوية " و" اكتساب الصفات و الأفعال ".

وتجزيئي، لأنه يقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام متعددة ومختلفة، ذلك أن وصف العقل بصفة " الذات " تجعله مستقلا عن أوصاف أخرى للعاقل لا يمكن الاستغناء عنها في الحكم عليه بالتعقل أو عكسه. فإذا سلمنا بجوهرية العقل، وقلنا بوجود " ذات عاقلة "، فإنه يتعذر علينا، في المقابل التسليم بجوهرية " العلم " وجوهرية " التجربة "، مثلا، والقول بوجود ذات " عالمة " وذات "مجربة "، لأن الإنسان في حقيقته ذات واحدة متكاملة الأوصاف ومتداخلة الأفعال.[1]

وعليه يكون العقل حسب اللسان و الاصطلاح العربيين فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه. وهكذا فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، كما يقول ابن تيمية، إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل ".[2]

2- 2- العقل البياني من خلال أقوال الأسلاف:

نؤكد، مرة أخرى، أن مرادنا من البحث في مفهوم العقل لغويا و اصطلاحيا، ومن خلال القرآن الكريم وأقوال السلف من رجال البيان، هو إثبات الصلة الوثيقة بين المحاسبي و بين هذه المصادر الثرية والأصيلة. إذ سوف يتبين لنا، لاحقا، و بالدليل الملموس كيف استرفد الحارث المحاسبي، عن

---

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، مرجع سابق، ص 20

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد التاسع، ط مكتبة المعارف، ص 286.

وعي، من هذه المصادر، عند التأسيس لمشروعه الفكري والصوفي العقلي، وكيف حام في حومتها، وجال بفكره الثاقب في منابعها، ودندن حول مفاهيمها واصطلاحاتها، واستفاد من آلياتها ومرتكزاتها البيانية في تأسيس رؤياه الإنسانية الصوفية.

ونعتبر إيراد أقوال رجال البيان من السلف في العقل خطوة منهجية ضرورية للتدليل، فيما بعد، على ما سبق، وأن أشرنا إليه من قبل، من أن المحاسبي يؤسس العرفان على البيان، وليس العكس. و يعطي للعقل مفهوما بيانيا قرآنيا، و ليس عرفانيا غنوصيا.

أ- يقول قدامة بن جعفر << العقل ينقسم قسمين: موهوب ومكسوب، فالموهوب ما جعله الله في جبلة خلقه، وهو الذي ذكره في كتابه، حيث يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾. (سورة النحل، الآية: 78)

وقد فضل الله في هذه الموهبة بعض خلقه على بعض على مقدار علمه فيهم، كما فضل بعضهم على بعض في سائر أخلاقهم و أفعالهم...

والمكسوب: ما أفاده بالتجربة والعبر، وبالآداب والنظر، وهو الذي ندب الله عز وجل إليه، فقال: ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ (سورة الحج،الآية: 46). وجعل من أعطاه العقل الغريزي ثم أهمله و ترك شحذه بالآداب والتفكر والتمييز والتدبر كالأنعام، وعرفنا أن مصيرهم إلى النار، فقال: ﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾ (سورة الأعراف، الآية: 179). إلا أن العقل الموهوب أصل و الموهوب

القطب، والمكسوب فرع. والأشياء بأصولها فإذا صح الأصل صح الفرع، وإذا فسد فسد>>.[1]

ب- وقال عبد الله، كتب إلى محمد بن عبد الوهاب، سمعت علي بن عناصر الكلابي، قال عامر بن عبد قيس : إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل .

قال علي: وإنّما سمي العقل عقلا من عقال الإبل.[2]

ج- و قيل لعبد الله بن المبارك، ما أفضل ما أعطي الرجل بعد الإسلام؟ قال: غريزة عقل، قيل، فإن لم يكن؟ قال: أدب حسن، قيل، فإن لم يكن؟ قال: أخ صالح يستشيره، قيل فإن لم يكن؟ قال: صمت طويل قيل، فإن لم يكن؟ قال : موت عاجل.[3]

د- قال معاوية (ض): العقل عقلان: عقل تجارب، وعقل نحيزة، فإذا اجتمعا في رجل فذاك الذي لا يقام له، وإذا تفردا كانت النحيزة أولاهما.

وقال عبيد الله بن سعد، سمعت أبي يحدث عن أبيه، قال، سئل بعض العرب عن العقل: لبّ أعنته بتجريب..

وقال الحكم بن عبد الله الأزرق: العقل التجارب، و الحزم سوء الظن.[4]

ويظهر لنا جليا من خلال أقوال السلف في العقل مدى مزاوجتها بين الدلالات اللغوية للعقل (المنع والتتبث والضبط والربط والتميز والتدبر والتفكر)، والتعاريف الماهوية له، التي تعتبر العقل غريزة و هبها الله للإنسان

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد النثر، باب (قسمة العقل)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1982، ص 6- 7.

(2) ابن أبي الدنيا، موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا، كتاب العقل و فضله، المجلد الأول، ص 22)

(3) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين و نزهة المشتاقين، فصل (أقوال في العقل و العقلاء)، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط1، 1423هـ - 2003م، ص 20- 21.

(4) ابن أبي الدنيا، موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا، كتاب العقل و فضله، المجلد الأول،ص 22- 23.

يقوى ويرتقي بالتجارب والخبرات والعلوم وغيرها.. ولم تغفل هذه الأقوال أن تستمد مشروعيتها من القرآن الكريم، الذي أنزله الله تعالى بلسان عربي مبين، مؤيد بالعقل.

فكيف إذن نظر القرآن الكريم إلى العقل؟

2- 3- العقل في القرآن الكريم.

نصدر، في البداية، عن قناعة أساسية مفادها أن الفكر العربي الإسلامي لم يلزم العقل الإنساني بنظريات معينة دون أخرى. وقد نبه إلى ذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان، فقال "ليس في الإسلام جمود عقائدي ولا سلطة جبرية ".[1]

ولأجل ذلك يصعب أن نستخرج من تأملنا وتدبرنا وقراءتنا للقرآن الكريم تعريفا محددا وموحدا للعقل، لأن العقل في القرآن ارتبط بالحقائق الروحية والعقدية والغيبية، فتشعبت دلالاته ومظاهره ومصطلحاته وأسماؤه ووظائفه.

ومما يلفت الانتباه أن لفظ " العقل " في صيغه الاسمية لم يرد في القرآن الكريم مطلقا، بل وردت مشتقاته في صيغه الفعلية، مثل "عقلوا، ويعقلون، ويعقل، ونعقل "قرابة خمسين مرة. أما الألفاظ التي تدل على النشاط العقلي بصفة عامة مثل التفكر والتدبر و العلم والنظر والإدراك، والفكر والبصر فقد وردت كثيرا.[2]

وقد أشاد القرآن الكريم في مواضع كثيرة من سوره المكية و المدنية ب" أولي الألباب" و" أولي النهى " أي أصحاب العقول. ويشير أكثر من مفسر إلى أن القرآن باستعماله كلمة " الألباب " أي العقول، وهي جمع " لب "، أي ما يقابل القشر، يقسم الإنسان إلى قشر ولب، فالجسم هو: القشر، والعقل هو:

---

[1] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 1، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1966 ، ص 40.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية و العقل، مرجع سابق، ص54.

اللب. وجاء الحديث عن العقل في القرآن باسم" الفؤاد " مفردا ومجموعا، بوصفه وسيلة من وسائل العلم الأساسية الثلاث: السمع والبصر والفؤاد. يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء، 36).

ودعا القرآن أيضا إلى التفكر دعوة قوية، أي إلى إعمال الفكر في كل ما عدا ذات لله سبحانه، لأن التفكر في ذاته سبحانه تبديد لطاقة العقل فيما لا يمكنه إدراكه. وقد دعا إلى التذكر. والتذكر من عمليات العقل العليا، وهو يعمل على جلب معرفة قديمة، ذهل عنها الإنسان، أو غفل عنها، قال تعالى ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الذاريات، 55)..[1].

والمتأمل في جميع الآيات القرآنية التي اشتملت على مادة العقل لا بد و أن يلاحظ أن العقل القرآني ليس جوهرا، بالمفهوم اليوناني، ولا مجردا، بل هو ظاهرة أو طاقة أو ملكة أو قدرة إلهية في الإنسان، وهبها الله له ليستعملها في حدود رسمها له ونبهه إليها. وبذلك يصبح العقل الإنساني في القرآن الكريم عقلا واعيا بطاعة الله يأتمر عن طواعية بما أمر الله به.

والعقل في القرآن عليه أن يتحرك من أجل غايتين متلازمتين، الأولى إيمانية والثانية سلوكية حياتية.[2]

وإذا كان القرآن الكريم قد أعطى للعقل و القلب و" اللب" و" الفؤاد " دلالات متقاربة، واعتبرها أدوات للمعرفة، وأوعية للإيمان، إلا أنه يجب التنبيه إلى تفاوت هذه المسميات وتدرجها وظيفيا، إلى جانب اتفاقها دلاليا.

---

[1] يوسف القرضاوي، العقل و العلم في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، مطبعة المدني، القاهرة، ط 1، 1416ه، 1996م، صفحات: 22- 29- 31- 52- 53.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية و العقل، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي، و ابن رشد و ابن عربي، مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، دار الجيل بيروت، ط 1، 1955م، ص 57-61.

وعليه يكون القلب في القرآن الكريم جهازا إدراكيا معرفيا بالغ التعقيد، له وظائف متعددة ومتداخلة إلى حدّ بعيد، تتراوح ما بين الإدراك والمعرفة والعلم و الإيمان، وما يتصل به من عاطفة ووجدان وإرادة.

وإذا كان القلب يقوم بمهام العقل والفؤاد واللب عامة فإنه ينفرد بوظيفة مخصوصة وهي "الفقه " أو " فقه القلب "، قال تعالى ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ (سورة الأعراف، الآية 179). وجدير بالذكر، في هذا المقام أن فقه القلب مرتبط بالإيمان. وأما "اللب"، وإن كان يقوم مثل العقل بوظيفة التفكر والتدبر، وإن كان مرادفا للعقل في لسان العرب، فإنه يتفوق على العقل وظيفيا، من حيث كونه روحه وخلاصته.[1]

وجلي للعيان مدى الترابط والتوافق والتقارب الدلالي الذي يجمع مفاهيم العقل ومرادفاته في اللغة العربية وفي اصطلاح الأعرابي وثقافته وتصوره واعتقاده، وفي القرآن الكريم المبين الذي يدعو إلى الفهم والتدبر والتفكر والنظر والاعتبار، ومن ثم الإيمان.

وإن صدور الحارث المحاسبي عن مثل هذه المرجعية اللغوية البيانية القرآنية هو الذي قاده إلى بناء مشروعه الفكري والأخلاقي والصوفي الإنساني، المهتدي بالعقل والمتوسل بالشريعة، والمقتدي بالنموذج الأخلاقي الحي، وبأقوال السلف. فكيف تم له ذلك؟

2- 4- " العقل " عند الحارث المحاسبي.

لا يمكن الحديث عن مفهوم واضح للعقل عند الصوفية عامة دون مراعاة ذلك الارتباط الوثيق بين موقفهم من العقل و بين نظريتهم في المعرفة، ودون استحضار خصوصية رؤيتهم لذلك الجهاز الإدراكي لدى الإنسان (القلب)، وحدوده وأهدافه، وارتباطه من جهة بالإيمان بالله سبحانه، وما

---

[1] نفسه، ص 72- 73- 75- 85.

يضفيه عليه من نقاء وصفاء يزدادان بزيادة الإيمان، وارتباطه من جهة أخرى بما للإنسان من غرائز و أهواء.

ونكاد نجزم أنه لم يتوفر لأحد من صوفية الإسلام مقاربة هذه القضايا في إطار شمولي وعالم، عدا الحارث بن أسد المحاسبي الذي انتهج نهجا فريدا في مقاربة إشكالات العقل الإنساني، والبحث في مفاهيمه وأدواره وعلاقته بالمعرفة والإيمان. وقد قامت محاولته المنهجية تلك على شكل حوار يوجه فيه التلميذ، وهو سيد الطائفة الجنيد بن محمد، إلى أستاذه الحارث المحاسبي كل ما يخطر في باله من أسئلة حول مسألة العقل.

وقد سجل لنا المحاسبي هذه المحاورة الدقيقة في رسالة أسماها " مائية العقل وحقيقة معناه، واختلاف الناس فيه ". يقول المحاسبي " سألت عن العقل ما هو؟ وإني أرجع إليك في اللغة، والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء (فيما) بينهم بالتسمية ثلاثة (معاني):

أحدها: هو معناه، لا معنى له غيره في الحقيقة. والآخران اسمان جوزتهما العرب إذ كانا عنه فعلا، لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماها الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلا.

فأما هو في المعنى في الحقيقة لا غير: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله (إياها) بالعقل منه.

فبذلك عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم لمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم...فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين الحجة. وأتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد

وتوعد، وأمر ونهي وخص وندب. فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله..."[1]

وواضح، من خلال هذا النص، أن الحارث يتبنى فكرة أسلافه من البيانيين، والمتمثلة في أن " العقل غريزة ". ولكنه لا يقول بذلك عبورا أو عفوية وطبعا كما فعل غيره، وإنما توقف توقفا طويلا عند الفكرة، وخرج من ذلك كله بموقف عقلي بالغ الجدة والقيمة، كان له أثره البعيد في الفكر الإسلامي بوجه عام.

وإذا كان القول إن العقل غريزة رأيا شائعا زمن الحارث، لدرجة أن الإمام أحمد بن حنبل الذي عرف بموقفه المتشدد من فكر المحاسبي وتصوفه، ذهب نفس المذهب، إلا أنه يجب الإشارة إلى أن موقف المحاسبي من العقل هو امتداد لاتجاه الزهد الذي كان قد ظهر في تلك الحقبة، وتزعمه الحسن البصري، وتعهده المحاسبي بالتطوير والتعميق. وهكذا أصبح العقل مع الحسن البصري والمحاسبي وأتباعهما من أهل الورع والزهد موضوعا غير منفصل عن الدين، يتحرك بحركة الدين، ويهتدي بهديه.

وقد أصبح العقل لدى الزهاد والعباد في هذه الفترة من تاريخ التصوف الإسلامي " غريزة " وضعها الله في الإنسان للتفرقة الفطرية بين الخير والشر من جهة، ولتفهم وتدبر أوامر الله ونواهيه، كما وردت في الكتاب والسنة من جهة أخرى. وكان هذا الاتجاه مظهرا من مظاهر أصالة التصوف الإسلامي العقلي، منذ مرحلته المبكرة، وسمة من سمات مدرسة بغداد في التصوف، التي تزعمها المحاسبي والسري السقطي.[2]

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، كتاب: مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة و النشر و التوزيع، ط 3، 1982م، ص 201- 202- 203- 204.

[2] انظر: دراسة المحقق حسي القوتلي لكتاب: الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 131- 147.

وتعرض المحاسبي لظاهرة ضرورية من ظواهر " العقل الغريزي " هي ظاهرة الاستدلال الذي يعتبر حركة عقلية، نتعرف من خلالها على أن هناك عقلا.

" يقول المحاسبي "ولولا الاستدلال بالعلم الذي سمعه من أسماء الأشياء ثم رأى الأشياء، لعرفها برؤيا ولم يعرفها باسم ولا تفصيل بين معانيها..فلم يعرف عاقل أسماء الأشياء إلا بالتعليم منذ هو طفل لما يسمع ويرى. غرف بعقله الأشياء وفضل بين معانيها.

فكل بالغ من الجن والإنس من الذكور والإناث ممن أمره الله تعالى ونهاه ووعده وتوعده بإرسال النذر، وإنزال الكتب، و آثار آيات التدبير فحجة العقل لازمة له إذ أنعم الله سبحانه بالعقل عليه، ومعرفة البيان (ليهلك من هلك عن بينة و يحيا من حيي عن بينة، وإن الله لسميع عليم). ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ ﴾ (سورة التوبة:115).. >>[1]

وينطلق الاستدلال العقلي الذي يعتبر مظهرا من مظاهر العقل الغريزي عند المحاسبي، من الملاحظة الحسية وينتهي إلى الحكم العقلي.

وقد أنصف الجابري، في هذا المقام، عندما تنبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية وهي تضمين المحاسبي لمفهوم العقل معنى " حرية الإرادة "، وذلك على عكس متصوفة آخرين يقولون بجبرية صارمة. وتتجلى حرية الإرادة عنده في تمييز العقل بين الخير والشر، وبين الحق و الباطل. وإن توفر الإنسان على قوة التمييز هذه تدل على مسؤوليته عن أفعاله وسلوكه. والنتيجة أن الله لا يفعل الظلم.

وينبغي التذكير، مرة أخرى بأن المحاسبي ينطلق من فكر الحسن البصري الذي يقر بحرية الإرادة الإنسانية. ولعل الإحراج والاضطراب الذي رافق

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، كتاب مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق وتقديم، حسين القوتلي، المرجع نفسه، ص 206.

خطاب أهل السنة بخصوص مسألة " حرية الإرادة " لم يبدأ إلا بعد ظهور نظرية الكسب الأشعرية بعد نحو قرن من الزمان.[1]

وعندما يعرف المحاسبي العقل بكونه غريزة لا تعرف ولا تتضح إلا بآثارها في الأعمال والقلوب و الجوارح، يشير بذلك إلى " الناحية العملية " في العقل.

ولعلنا لا نجانب الصواب إن نحن ذهبنا إلى أن الممارسة العقلية الإسلامية الكاملة، لا تتحقق عموما إلا في الممارسة التحققية الصوفية، القائمة على العقل العملي، الذي يحلو للباحث طه عبد الرحمن أن يسميه بالعقل "المؤيد "، المبني على العمل، المستعين من جانبه بالتجربة، والمحترم لشروط الكمال المتمثلة في تلازم العلم والعمل في الممارسة العقلية، وارتباط موضوع المعرفة بمعرفة الله، إذ كل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحا للاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه وبالكشف عن قوانينه.[2]

ويقاطع المحاسبي مذهب المتكلمين والفلاسفة القائل بأن العقل علم وأنه معرفة، بل هو غريزة واستعداد ووسيلة لتحصيل العلم. يقول " وقد زعم قوم أن العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار. والذي عندنا أنه غريزة، والمعرفة عنه تكون..."[3]

وكما يرفض المحاسبي اعتبار العقل علما فإنه لا يرضى أن يكون العقل صفوة الروح، أي خالصها. ويرفض احتجاج القائلين بذلك باللغة. يقول:" وقال قوم من المتكلمين: هو صفوة الروح، أي خالص الروح، واحتجوا باللغة فقالوا: لب كل شيء خالصه، فمن أجل ذلك سمي العقل لبا. وقال الله عز وجل

---

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، 4- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط2 ، ص 550- 551.

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، مرجع سابق، ص 146- 147- 148.

[3] الحارث المحاسبي، العقل و فهم القرآن، نفس المرجع، ص 206.

﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (سورة الزمر، أية9). يعني أولي العقول. ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتابا مسطورا، ولا حديثا مأثورا.." [1].

وإذا كان المحاسبي يعرف العقل بأنه غريزة في طبيعة الإنسان، فهل يظل العقل عنده غريزيا فقط؟

لعل أول علامة من علامات الجدة و التميز والنضوج في موقفه من العقل، هو ذلك النمو والتطور الذي لحق فكرة غريزية العقل وفطرته، بفضل فكره الثاقب ومنهجه العملي التجريبي المبتكر. وقد طور الحارث المحاسبي فكرة " غريزية العقل " تلك بأن أضاف إليها كلمة " نور " فأصبح العقل عنده هو " نور الغريزة ".

وقد اهتدى المحاسبي بهذا الفتح الفكري إلى نظرية سيكولوجية تقارب مثيلاتها في الزمن الحاضر، وذلك عندما وصف العقل بأنه نور الغريزة ينمو مع التجارب.[2]

يقول المحاسبي في كتابه " القصد و الرجوع إلى الله ":

<< قلت : رحمك الله، أخبرني عن العقل ما هو؟

قال: اختلف الناس في ذلك

قلت: فما الجواب عندك؟

قال: العقول أنوار بصيرة أسكنها الله عز و جل القلوب، يفرق بها العبد بين الحق والباطل في جميع ما يرد عليه من خطرات قلبه، ونزغات عدوه، ووساوس نفسه، وما تعهد برعايته.

قلت: فالعقول تكتسب، وكل من طلب العقل لحقه، و كيف له علمه، وخبرني عنها محدثة هي أو قديمة، أهي مكتسبة أو موهوبة؟

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل و فهم القرآن، نفس المرجع، ص 204.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل "دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 158.

قال: ...اعلم أن العقل في نفسه غريزة مخلوقة، والعقل عقلان: عقل غريزة، وعقل تجارب. فالغريزة أدركت التجارب، وبالتجارب عقل أن العقل عقل" [1].

تذكرنا هذه الحوارية بما سبق أن لمسناه عند رجال البيان من أقوال تتشابه مع ما يذهب إليه المحاسبي لفظا ومعنى واصطلاحا؛ فقد رأينا، مثلا كيف قسم معاوية (ض) العقل إلى عقل نحيزة (فطرة) وعقل تجارب، وكيف ميز قدامة بن جعفر بين العقل الغريزي الموهوب والعقل المكسوب، الذي يقوى بالتجارب والأدب و النظر.

وعليه، نؤكد مرة أخرى أن المحاسبي يصالح بين البيان والعرفان في مشروعه الفكري، أو هو بالأحرى يؤسس العرفان على البيان، فيقضي بأن العقل قوة متفاوتة على درجات ومراتب ولا يقصره على الغريزة فقط. وأن الإنسان يتدرج من عقل الغريزة إلى عقل البصيرة، و أن عقل الغريزة بداية من بدايات الطريق، وعقل البصيرة نهاية إدراك العقول والألباب، لأن الإنسان ينتهي به إلى مراحل الكشف والمشاهدة، و كأننا بالمحاسبي يريد أن يجعل للكشف والمعرفة الصوفية عقلا أيضا، بحيث لا يقضي عقل الفهم والبصيرة باستحالة ما يصدر من كشوفات في حال الممارسة التحققية الصوفية [2].

وهكذا، يقسم المحاسبي العقل إلى ثلاثة معان:

أولها: أن العقل غريزة، و ثانيها: أن العقل فهم ، وثالثها: أن العقل بصيرة.

---

[1] الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 251- 153.

[2] مجدي محمد إبراهيم، التصوف السني، حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية؛ القاهرة، ط 1، 2002، ص 253- 254.

ويعتبر المحاسبي المعنيين الآخرين ممن جوزتهما العرب، إذ كانا عنه فعلا، لا يكونان إلا به ومنه.. ومرة أخرى يسترشد المحاسبي بالبيان واللسان العربيين لإعطاء المصداقية للجانب العرفاني من مشروعه الفكري.

يقول: "..وأما الاثنان اللتان جوزتهما اللغة في الكتاب والسنة، وتراجع أهل المعرفة فيما بينهم بالتسمية فجوزتهما اللغة على حقيقة المعنى بان سمتهما عقلا، إذ كانا عن العقل لا عن غيره.

فإحداهما الفهم لإصابة المعنى : وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين أو مس أو ذاق، أو شم؛ فسماه الخلق عقلا، وسمّوا فاعله عاقلا..كالفهم والبيان يسمى عقلا لأنه عن العقل كان. فيقول الرجل للرجل:

أعقلت ما رأيت أو سمعت؟

فيقول نعم، يعني قد فهمت و بينت.

والعرب إنما سمت الفهم عقلا لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته كما البعير قد عقل.(أي) أنك قد قيدت ساقه إلى فخذيه.

وقالوا: اعتقل لسان فلان، أي استمسك.

ويقال: إعقل شاتك إذا (حبستها)، وهو أن يضع (رجله) بين (نوفها) وفخذها، و(يقال): اعتقل رجل فلان إذا (صارعه).

والمعنى الثالث: هو البصيرة، والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة و الضارة في الدنيا و الآخرة، ومنه العقل عن الله تعالى.." [1].

وقد أوردنا هذا النص، على طوله النسبي، لمزيد التأكيد على استرشاد المحاسبي باللغة والاصطلاح العربيين وللتدليل على تصورات ومفاهيم للعقل قد تبدو عرفانية بالمعنى الإشراقي الغنوصي عند من يحلو لهم ربط كل ما هو روحي إيماني بالغنوص والإشراق. وهكذا رأينا كيف استشهد المحاسبي

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل و فه ، نفس المرجع، ص 209- 210.

واستحضر تعاريف لغوية للعقل، كنا قد أوردناها من قبل، في معرض البحث عن الدلالات المعجمية لمادة (ع.ق.ل).

وأما ما يهمنا في مقام إيراد هذا النص تخصيصا، هو الوقوف عند باقي دلالات العقل عند المحاسبي، و التي قد نسميها مجازا بالدلالات العرفانية،لأنها في الحقيقة دلالات شرعية بسمات روحية، مستمدة من الكتاب والسنة؛ ومهتدية بالبيان العربي وليس بالإشراق الغنوصي، رغم طابعها الصوفي. ولكنه تصوف إسلامي عقلي معتدل.

ونوجز هذه الدلالات في دلالتي "الفهم" و"التبصر"، أما الفهم فهو لدى المحاسبي، ظاهرة عقلية تتناول الأشياء في معانيها. وأما البصيرة، فهي ظاهرة عقلية أيضا، ولكنها تتجاوز معاني الأشياء الواقعية إلى ما وراءها. والبصيرة العقلية هي غريزة النفاذ إلى ما وراء هذه الأشياء لمعرفة قيمتها الإلهية من ناحية، وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى.[1]

والعقل بمعنى البصيرة لا يكون إلا مع "الإيمان"، فالله سبحانه يختص إلى جواره من أحب من خلقه، وبهذا يصبح "عقل البصيرة" "عقلا عن الله" أو "بصيرة عنه" .

يقول المحاسبي: " فمن ذلك أن تعظم معرفته وبصيرته بعظيم قدر الله من العقاب، والظفر بالثواب.

فإذا كان لله معظما، كان لله مُجِلاً هايبا.

وإذا كان معظما لما ينال به النجاة من العقاب و الظفر بالثواب عني بطلب العلم ورغب في الفهم، والعقل عن الله عز وجل أكثر همته."[2]

---

[1] انظر: تقديم ودراسة حسن القوتلي لكتاب "العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي"، نفس المرجع، ص 153- 154.

[2] الحارث المحاسبي، العقل و فهم القرآن نفسه، ص 209- 210.

نخلص إذن، إلى أن " العقل عن الله " هو العقل الحق عند المحاسبي، ومن عجز عن الوصول إلى مرتبة العقل عن الله فهو غير عاقل، وإن وهبه الله " عقل الغريزة ".

وعلى الرغم من أن المحاسبي لم يذكر صراحة بأن العقل في نهايته هو العقل القرآني، فإن جميع الأفكار المنثورة في كتابه حول مائية العقل، وفي كتابه "فهم القرآن "تؤيد ذلك. وتشكل هذه النتيجة النهائية السمة البارزة في التصوف العقلي لدى الحارث المحاسبي.

وقد توصل محمد عابد الجابري إلى ذات الخلاصة في أحد كتبه، بعد تراجعه عن القول إن المحاسبي حاول من خلال كتابه العقل وفهم القرآن تعريف " العقل " تعريفا عرفانيا، بالاعتماد على الكتاب والسنة، وقد عرفنا مدى الحمولة الغنوصية التي يسندها الجابري لكلمة " عرفان ". وعن القول أيضا إن المحاسبي يتطلع إلى تأسيس العقل والمعقولية على الله، وليس العكس، أي أنه يتطلع إلى تأسيس البيان على العرفان ولعل تراجع الجابري عن هذه الفكرة مرده استعصاء نموذج المحاسبي عن كل حكم مسبق جاهز، وعن كل إسقاط متعسف ظالم.

ولما أنصف الجابري المحاسبي قال: "...وهذه الأمور التي يعقلها " العاقل" عن الله – في إشارة إلى فكرة العقل عن الله عند المحاسبي – لا يأخذها منه بكشف ولا إلهام، وإنما يتم له ذلك ب: فهم القرآن ".[1]

وأخيرا، فقد شملت الدلالة الاصطلاحية للعقل عند الصوفية، عموما، في القرن الثالث الهجري مفهومين اثنين، يتعلقان بالعلم النظري والعمل الخلقي. (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وقد كان هذان المفهومان معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي، غذاهما الإسلام وأغناهما بمقاصد دينية وغايات أخروية، فأصبح العقل ما وافق الشرع و هذب الطّبع. وقد أثرى هذا المفهوم

---

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، 4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 552.

الجديد مدلول العقل، ومدده لأوسع مدى عرفه مدلول العقل العربي في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ شمل كل الفضاء المعرفي الخلقي الممكن لدى الإنسان، فأصبح عند الحارث المحاسبي، مثلا، يبتدئ من نظرة الإنسان ويمتد إلى أخر درجات المعراج الروحي المعرفي له (العقل عن الله)، عندما يصير بصيرة مدركة لله تعالى، مرورا بالمفاهيم النظرية والشرعية والعملية.[1]

3- المحبة الإلهية، عند المحاسبي، ثمرة المعرفة الصوفية.

لقد ظلت المحبة الإلهية، دائما، قسيمة المعرفة في التصوف الإسلامي. ويبدو أنها كانت كذلك في كل فلسفة دينية على الإطلاق، فعلى إثر الممارسة التحققية الصوفية يعرج الصوفي بروحه وأحاسيسه إلى الحضرة الإلهية، حيث يكون الفناء في الله هو الغاية والمبتغى. وقد ارتبطت المحبة الإلهية بالمعرفة لدرجة أن بعض الصوفية قدمها على المعرفة، مع أن كثيرين يقدمون المعرفة على المحبة. وينظر أرباب الممارسة التحققية إلى المحبة بوصفها استهلاكا في لذة، وإلى المعرفة بوصفها شهودا في حيرة وفناء في هيبة.[2]

ويبدو أن المحبة الإلهية في التصوف الإسلامي ثمرة من ثمار المعرفة الصوفية، ومظهر من مظاهر الممارسة التحققية، ووجه من وجوه الرؤيا الإنسانية الصوفية، يدل على ذلك إطلاق الصوفية اسم " العارف " على الصوفي الفاني في محبة الله، فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لا نظير لهما، فهو في حال الحب يعرف محبوبه، وفي حال المعرفة يحب معروفه. وقد اعتبر الصوفية محبة العبد لله ومعرفته إياه من المنح الإلهية التي لا تعطى بكثرة العمل والسعي والمجاهدة،[3] فحسب، بل بالتأييد الإلهي و" النظر

---

[1] محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي (بين التجربة و التأويل) ط 1، يناير 2000، ص 197.

[2] ابراهيم محمد منصور، الشعر و التصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مطبعة دار الأمين، ط 1، 1999، ص 43.

[3] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 234- 235.

العملي الحي " و" بالممارسة التحققية ". التي من آلياتها " المباطنة ". و" المباطنة " كما رأينا من قبل هي أن تتولى الجوانح مبادرة التأثير في الجوارح، بعد أن كانت الجوارح هي من يُؤثر في الجوانح قبل الاستغراق في التحقق. وعند حصول " المباطنة " تحصل للصوفي المؤيد " منفعتان جليلتان"، كما سبق القول، هما " الطمأنينة " و" المحبة ".

وفي هذا السياق بالذات، كنا قد طرحنا مجموعة من الإشكالات المعرفية حول خصوصية التجربة الصوفية عند المحاسبي، ومن ثم أصالة المعرفة عنده، وعلاقتها بالمحبة الإلهية وبالعقل. وقد رأينا في معرض الإجابة عن بعض هذه الإشكالات كيف يتمرد المحاسبي على كل الأفكار والتصورات الجاهزة وعلى كل آلية فوقية متعسفة.

وعليه نكون ملزمين، مرة أخرى، باستحضار خصوصية الممارسة التحققية الصوفية عنده، وأصالة رؤياه الإنسانية الصوفية، للكشف عن جدة وإبداعية واعتدال نظريته في المحبة الإلهية. ونعلن أننا ملزمون، منهجيا، باستقصاء مفاهيم المحبة في اللسان والاصطلاح العربيين، وفي القرآن والسنة، وفي التصوف الإسلامي عموما قبل الخوض في تفاصيل المحبة الإلهية عند المحاسبي، وذلك للتأكيد على استرفاد الحارث من الخطاب البياني، واسترشاده به، وتمثله له من أجل تأسيس رؤياه الإنسانية الصوفية، التي من مرتكزاتها الرئيسة المحبة الإلهية.

3- 1- المحبة في اللسان و الاصطلاح العربيين.

لقد اشتق لفظ المحبة من فعل المحبة ، كما اشتق من صفاتها. وهي تبدو كأنها الاسم العلم لهذه الأقسام. وللمحبة معان كثيرة، وأسماء عديدة وصلت الستين اسما، وذكر منها ابن قيم الجوزية خمسين اسما، [1] يهمنا منها في هذا المقام اسم "المحبة" و" الشوق" و"العشق" و"الخُلة"، لأنها الأسماء التي حام حولها

---

[1] ابن قيم الجوزية، روضة المحبين و نزهة المشتاقين، ط1، 2003م، دار المعرفة، بيروت - لبنان- ص 25.

متصوفة الإسلام، وتداولوها حسب طبيعة المدرسة التي ينتمون إليها، وخصوصية التجربة التي يصدرون عنها، واختلاف المصادر المعرفية (أجنبية كانت أم إسلامية) التي يسترفدون منها.

أ- المحبة :

المحبة في لسان العرب كناية عن الإرادة المؤكدة، تقول: أردت أن أفعل كذا، أو أحببت أن أفعل كذا.[1]

وأصل المحبة الصفاء؛ لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حبب الأسنان .[2]. وقيل اشتق اسمها من قولهم : أحب البعير إذا برك فلم يقدر على القيام، لأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر المحبوب، بعد أن وقع في المحبة، ولا يقدر على الانفكاك.

وقيل: هي مشتقة من حبّة القلب، وهو موضع ينشأ فيه الحب، فأخذ اسمه من محله، وهو سويداء القلب. وقيل من الحبة وهو بزرُ النبات، لأن الحبوب مادة للنبات والحب مادة للفضائل والملكات. وقيل مشتقة من الحب (بكسر الحاء) وهو القرط. سمي به إما لملازمته ملازمة القرط للأذن. وقيل اشتقت من حباب الماء، وهو معظم الماء لأن المهجة تستحوذ على معظم مهمات القلب.

وقيل : اشتقت من الحباب بفتح الحاء، وهو زبد الماء عند المطر وعند الغليان، لأن القلب يغلي ويعلوه مثل الحباب.[3]

وأما تعريفاتها فكلام العرب فيها كثير، يقول ابن القيم: ". فقيل هي الميل الدائم بالقلب الهائم، وقيل إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل: موافقة الحبيب في المشهد والمغيب. وقيل اتحاد مراد المحب ومراد المحبوب.. وقيل

---

[1] لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب و الشريف، الجزء الأول، تحقيق: محمد الكتاني، بيروت، ط1، 1970، ص.339

[2] ابن قيم الجوزية، روضة المحبين و نزهة المشتاقين، ط1، 2003م، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 33.

[3] لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، الجزء الأول مرجع سابق، ص 339.

إقامة الخدمة مع القيام بالحرمة.. وقيل: استيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب، وقيل: حقيقتها أن تهب كلّك لمن أحببته فلا يبقى لك منك شيء، وقيل هي أن تمحو من قلبك ما سوى المحبوب.. وقيل هي مصاحبة المحبوب على الدوام. كما قيل... هي أن يكون المحبوب أقرب إلى المحب من روحه.. وقيل: هي ثبات القلب على أحكام الغرام واستلذاذ العذل فيه والملام.."[1]

ب- الشوق:

هو سفر القلب إلى المحبوب. والشوق من أسماء الحب، قال: يشوقني فهو شائق وأنا مشوق. وشوقني فتشوقت: إذا هيج شوقك. وهو حرقة المحبة والتهاب نارها في قلب المحب. ويكون للحاضر والغائب[2].

ج- العشق:

هو اسم لما فضل عن المقدار المسمى حبا، و هو الذي لا يقدر صاحبه على كتمه. والعشق فرط الحب.[3] وقد عشقها، مثل علم علما.

وقيل العِشْق الاسم والعَشَقُ المصدر. وقيل: مأخوذ من شجرة يقال لها عاشقة. وقال الفرّاء: العشق نبت لزج، وسمي العشق الذي يكون من الإنسان للصوقه بالقلب. ويعتبر العشق من أرذل أسماء المحبة و أخبثها. وقل ما وَلَعت به العرب، ولا تكاد تجده في شعرهم القديم، ولم يقع هذا اللفظ في القرآن.[4]

ذ – الخُلة:

توحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحد حبه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة. وقيل: إنما سميت خلة لتخلل المحبة جميع أجزاء الروح. والخليل يستوي فيه المذكر والمؤنث، لأنه في الأصل مصدر قولك: خليل بيِّنُ الخُلّة و

---

[1] ابن قيم الجوزية، روضة المحبين و نزهة المشتاقين، مرجع سابق، ص25.

[2] نفسه، ص 42- 43 – 44.

[3] لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، الجزء الأول مرجع سابق، ص 340.

[4] ابن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مرجع سابق، ص 40.

الخَلُولَة. ويجمع على خلال مثل قلّة وقِلاَل. والخِلُّ الودّ والصديق، والْخِلاَل أيضا مصدر بمعنى المُخالّة. والخليل الصديق، والأنثى خليلة، والْخِلاَلَةُ والْخَلالة، والخُلالة (بكسر الخاء وفتحها وضمها) الصداقة والمودّة. [1]

3-2- " المحبة " في القرآن والسنة.

ظلت كلمة " الحب" أكثر الألفاظ استعمالا في القرآن الكريم، والحديث الشريف من أي كلمة مرادفة لها. ولم ترد في القرآن الكريم كلمة " العشق" مطلقا. وجاءت مرة واحدة في الحديث " من عشق فعف وكتم ثم مات فهو شهيد ". وقد روي الحديث بصيغ متعددة، وظل المعنى واحدا، مما جعل أهل الفقه وعلماء الشريعة يصفون الحديث بالضعف والبطلان. وقد أنكره ابن القيم لكونه لا يشبه كلام رسول الله (ص) [2][3].

وقد رأينا كيف ذم العرب كلمة "العشق" واستهجنوها، حتى غابت عن أشعارهم، لارتباطها بدلالة الإفراط والتفريط ومجاوزة الحد والضعف. ولم يكن العرب من أهل البيان واللغة واللسان ليطلقوا كلمة " العشق " على ذات الله سبحانه، لأنها كلمة لا تليق بوصف جلال الله، فلا يقال إنه يعشق، ولا يقال عشقه عبده. وقد ذكر ابن القيم ثلاثة أقوال جعلوها سببا للمنع.

أحدها: عدم التوقيف، والتوقيف، في الشرع كالنص بخلاف المحبة.

الثاني أن العشق إفراط المحبة، ولا يصح ذلك في حقه تعالى، فالله منزه عن مثل تلك الأوصاف. الثالث: أنه يحمل دلالة التغير، تماما كالشجرة التي ذكرت آنفا، وهي المسماة عاشقة، ولا يطلق ذلك على الله سبحانه وتعالى. [4]

---

(1) نفسه، ص 56

(2) ورد الحديث في البداية و النهاية لابن كثير، المجلد 2، ج7، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2004، ص 287.

(3) محمد حسن عبد الله، الحب في التراث العربي، دار المعارف، القاهرة، ص18.

(4) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مرجع سابق، ص 41 .

وعلى خلاف " العشق " ورد الحب في القرآن، واللافت للنظر أنه لم يرد وصفا للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة، بل تكريسا وترسيخا وتثبيتا لدلالة الميل والتعلق، حيث يقول سبحانه (والذين آمنوا أشد حبا لله) (البقرة، الآية:165). ووصف المؤمنين بأن الله (يحبهم ويحبونه)، و(قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله).

وقد أعطى القرآن الكريم للفظة الحب دلالة الميل والتعلق، سواء بين أفراد الأسرة، أو بين الإنسان وما يستهويه من متاع الدنيا﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (التوبة، الآية: 24). وكما ورد الفعل " لا يحب " في القرآن، بصفة عامة لنفي الميل. ولم ترد لفظة " الحب" تعبيرا عن علاقة الرجل بالمرأة إلا في سياق قصة يوسف وامرأة العزيز، قال تعالى: (قد شغفها حبا)، وقد خلع تقديم " الشغف " وهو من شغاف القلب أي الباطن والصميم على هذا الاستعمال والتداول نوعا من التخصيص، ساعد عليه السياق.

ولم يرد " الهوى " في القرآن الكريم مرادفا للحب البتة؛ فإذا كان الحب في القرآن هو الميل إلى ما صلح أو فسد من العقائد والأشخاص والأشياء، فإن الهوى، في المقابل، لا يدل إلا على الميل إلى كل ما هو فاسد (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) (النساء، الآية: 135) (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا) (المائدة، الآية:77). (وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم) (الانعام، الآية: 199).[1]

وأما أصل " المحبة " من الأحاديث الشريفة فيستند إلى قول النبي (ص): " إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل فقال: إني أحب فلانا فأحبه. قال فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء، فيقول : إن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل

---

[1] محمد حسن عبد الله، الحب في التراث العربين مرجع سابق، ص 18 .

السماء ثم يوضع له القبول في الأرض. وإذا أبغض الله عبدا دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلانا؛ فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء إن الله يبغض فلانا فأبغضوه. قال: فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض "[1].

وتتعدد الأحاديث النبوية التي خاضت في " المحبة " بين الله وعبده، لا يتسع المقام لذكرها، حفظها لنا أئمة الحديث ورواته، بمن فيهم الإمام أحمد بن حنبل، معاصر المحاسبي، الذي روى أن النبي (ص) قال: " والله لا يعذب الله حبيبه، ولكن يبتليه في الدنيا".[2]

3- 3- المحبة الإلهية في التصوف الإسلامي إلى حدود القرن الثالث الهجري.

قد مر بنا، من قبل، أن الحياة الروحية في الإسلام، كانت في البدء، بسيطة وتلقائية ونقية من كل الشوائب والمنغصات الخارجية الأجنبية. ففي الفترة المتدة بين سنتي 40 ه و110ه، أخذ الزهد يقوى ويشتد ويترسخ في النفوس على يد زهاد البصرة والكوفة والمدينة. وكان الباعث على الزهد عندهم، وخاصة أهل البصرة، هو الخوف من النار والطمع في الجنة. وبعبارة أخرى كانوا يعبدون الله لغاية محورية وهي ثواب الله لعباده المتقين بأن يدخلهم الجنة.[3]

ولعل أعظم شخصية تمثل روح هذا العصر هي شخصية الحسن البصري (21- 110ه) إمام مدرسة البصرة في الزهد، وخير من أثر في الحارث المحاسبي ومدرسة بغداد في التصوف عموما. فقد كان الحسن البصري زاهدا في الدنيا، مزدريا لها، معبرا عن زهده بالحزن الدائم الذي ينمي في رأيه العمل

---

[1] حديث: إن الله إذا أحبّ عبداً...أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب إذا أحبّ الله عبدًا حببه إلى عباده، رقم الحديث 2637، مجلد 8، ج15، شرح النووي، مرجع سابق، ص 151.

[2] أحمد بن حنبل، كتاب " الزهد "، ص54 ، نقلا عن : ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1، 2003 م، ص 382.

[3] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض و الحب الإلهي، دار المعارف – مصر، ص 141.

الصالح، وخائفا أشد الخوف من العاقبة، حتى كأن النار لم تخلق إلا له. وكان الخوف سمة زهد أهل البصرة، طوره أئمة مدرسة بغداد في التصوف من بعد، فصار شعار تصوفهم، وقد رأيناه بارزا عند الحارث المحاسبي.

وكان واضحا أن الحسن البصري وتلامذته من بعده يستجيبون لطائفة من الآيات القرآنية التي تدور في دائرة " صفات الجلال " الإلهي. فقد ورد في القرآن وصف الله تعالى بالجبار والمتكبر، والقهار والمعز والمذل، والسريع الحساب إلى غير ذلك. كما وصف القرآن أنواع العذاب والمحن وضروب الانتقام التي أعدها الله في الدار الآخرة لكل عاص أثيم، كل ذلك بأسلوب قوي مؤثر، يبعث الرعب في القلوب، وتقشعر منه الجلود والأبدان.[1]

ورغم صدورهم عن هذه الطائفة من الآيات دون غيرها، فقد تكلم تلامذة الحسن البصري في المحبة الإلهية وخاضوا فيها. وكان عبد الواحد بن زيد أحد تلاميذ الحسن البصري، من أوائل الذين نموا فكرة المحبة بين العبد و الرب، فهو كثيرا ما ردد كلمة "المحبة "، ومن ذلك قوله: " ما أحسب شيئا من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا، وهي رأس المحبة".

وقد كان عبد الواحد بن زيد هو الراوي لذلك الحديث القدسي، مرسلا عن الحسن البصري، عن الرسول (ص) أنه قال: " يقول الله تعالى إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري، فإذا جعلت نعمته ولذته في ذكري عشقني وعشقته، فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب فيما بيني وبينه، وصرت معالم بين عينه، لا يسهو إذا سها الناس. أولئك الأبطال حقا. أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذابا ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم ". وقد استبعد أبو النعيم هذا الحديث القدسي من جملة الأحاديث المرسلة المقبولة عن الحسن البصري. ويتضح أن عبد الواحد بن زيد آثر وفضل لفظة " العشق " السيئة الذكر عند العرب، على لفظة " المحبة ". ورفض المحبة لأنها في

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ، مرجع سابق، ص 190.

رأيه أثر من آثار اليهودية والمسيحية. وقد خالف بذلك الفقهاء رغم انتمائه إليهم وتتلمذه عليهم وحرصه على ما يحرصون.

وأما مالك بن دينار، التلميذ الأخر للحسن البصري، فقد استعمل في أقواله لفظة " الشوق " فيما يتعلق بالله، واستبعد بذلك لفظتي " المحبة " و" العشق "[1].

وإلى جانب هؤلاء، كان إبراهيم بن أدهم من أوائل الذين خاضوا في موضوع المحبة الإلهية، وقد كان معاصرا لسيدة الحب الإلهي "رابعة العدوية[2]، يقول، إن صحت العبارة، " لو أن العباد علموا حب الله – عز وجل – لقل مطعمهم ومشربهم وملبسهم وحرصهم، وذلك أن ملائكة الله أحبوا الله فاشتغلوا بعبادته من غيره، حتى إن منهم قائما وراكعا وساجدا منذ خلق الله تعالى الدنيا ما التفت إلى من عن يمينه وشماله، اشتغالا بالله، عز وجل، وبخدمته " .

وقد لامس ابن أدهم معاني في المحبة الإلهية شبيهة بتلك التي نجدها عند رابعة العدوية[3].

وتمثل رابعة العدوية مرحلة ثانية من مراحل تطور " الحب الإلهي" في الإسلام، فهي التي نقلت التصوف من عرفان الزهد و الخوف اللذين نصادفهما عند الحسن البصري وأتباعه، إلى عرفان الحب، كما ذهبت إلى ذلك المستشرقة " ما رجريت سميت ".[4]. ويبدو أن رابعة العدوية كانت، من أوائل من

---

[1] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض و الحب الإلهي، مرجع سابق، ص 142.

[2] رابعة العدوية: القيسية ثم المصرية رأس العابدات، كانت في عصر الحسن البصري، وهي إحدى النساء اللائي تقدمن و مهرن في الفضل والصلاح، كأم أيوب الأنصارية، وأم الدرداء وغيرهن. (انظر: الإمام عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، المجلد الأول، ت. عبد الحميد صالح حمدان: مرجع سابق، ص 201.

[3] عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، مرجع سابق، ص 234- 235.

[4] فروزان الراسخي، المرأة في العرفان الإسلامي و المسيحي حتى القرن الثامن الهجري، مرجع سابق سابق، ص 252.

فطن إلى وجود طائفة ثانية من الآيات القرآنية، ذكرها الباحث أبو العلا عفيفي. وفيها يصف الله نفسه بصفات الجمال من رحمة ومحبة وشفقة وغفران. ويذكر فيها سبحانه ما أعد للمؤمنين الأبرار في الدار الآخرة من ضروب النعيم.

وقد ساعد التفطن إلى وجود هذه الطائفة الثانية من الآيات القرآنية على ميلاد نزعة صوفية قادتها رابعة، تعتبر أن أهم صفات الألوهية هي الجمال المطلق والحب المطلق الموجود في كل الوجود، وليس الإرادة الإلهية المطلقة (صفات الجلال و الرهبة) المسيطرة على الوجود.[1]

وكانت رابعة العدوية، رغم انتمائها إلى أهل الزهد والورع والرياضة، أول من طرح مفهوم الحب الإلهي في تاريخ التصوف الإسلامي، وكان المتصوفة يطرحون قبل ذلك: الشوق أو الخُلة. ولم تكتف رابعة بمجرد الاستخدام الظاهري لهذه اللفظة، بل استخدمتها بمعناها الحقيقي العميق. ورد أن رابعة "سئلت يوما: هل تحبين الله؟ فأجابت: نعم، فقيل لها: هل تعادين الشيطان؟ قالت: أشغلني حب الرحمن عن عداء الشيطان". فالحب عند رابعة يراد به الله وحده، ولا شيء سواه، وهو حب منزه عن طلب المنفعة الشخصية، أي ليس الهدف منه الحصول على ثواب أو التخلص من عقاب، بل تحقيق الإرادة الإلهية، فهو حب لتقديس الله و تسبيحه.[2]

ويبدو أن رابعة العدوية كانت من أوائل من تفطن من أهل التصوف إلى ضرورة الحرص على استبقاء الطابع التلقائي النزيه للحب الإلهي، فاستبعدت بذلك مفهوم " السعادة " أو " الخير " من تصورها لهذا الحب، يدل على ذلك مثلا

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 190- 191.

[2] فروزان الراسخي، المرأة في العرفان الإسلامي و المسيحي حتى القرن الثامن الهجري، مرجع سابق سابق، ص 261- 263- 264.

قولها، لما سئلت عن حقيقة إيمانها " ما عبدته خوفا من ناره و لا حبا لجنته، فأكون كأجير السوء، بل، عبدته حبا له، وشوقا إليه.[1]

وقد أخذت لفظة " الحب " تتداول في أقوال الزهاد و العباد الذين عاشوا بعد رابعة. وكان معروف الكرخي مؤسس مدرسة بغداد الصوفية إلى جانب المحاسبي وتلميذه السري السقطي، من الذين قبلوا اللفظتين اللتين دار حولهما النقاش في مدرسة بغداد، و هما الطمأنينة (المعرفة) و المحبة . وقد بلغت عناية الصوفية بمسألة المحبة في القرن الثالث الهجري شأنا عظيما، حتى ألف فيها الحارث المحاسبي رسالة تحدث فيها مفصلا عن نظريته في الحب الإلهي.[2]

فهل ظل المحاسبي، في نظرية الحب الإلهي، وفيا لتعاليم الحسن البصري ومذهبه في الزهد، القائم على الخوف والحزن، وتمثل و استحضار طائفة " آيات الجلال والرهبة " في القرآن الكريم؟ أم أنه انساق وراء طائفة " آيات الجمال والرحمة"، فتمثلها وتأثر بمذهب رابعة العدوية؟ أم أنه استطاع أن يخلق، بفضل ثقافته الموسوعية ودرايته الكبيرة بمذاهب النساك و العباد، مذهبا في الحب الإلهي جديدا و مبتكرا؟

3- 4 المحبة الإلهية عند المحاسبي بين التقليد والتجديد.

لقد ألف الحارث المحاسبي في المحبة الإلهية رسالة عنوانها " المحبة " ضاع أصلها، ولم يصلنا منها إلا بعض النتف، مبثوتة في كتاب " حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني". ويتكلم المحاسبي فيها عن " المحبة الأصلية " وعن الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما في القلب، وعما يطفئ هذا النور بعد إسراجه، وما يترتب على ذلك الانطفاء من آثار.[3]

---

[1] زكريا ابراهيم، مشكلات فلسفية، " مشكلة الحب"، دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية 1970، ص 138.

[2] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض و الحب الإلهي، مرجع سابق، ص 144.

[3] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق ص 201.

ويظهر منذ البداية أثر التقليد والإتباع وأثر التجديد والابتداع في كلام المحاسبي عن المحبة. وينبع الاتباع من كون المحاسبي تلميذ مخلص للغويين والبيانيين، لا يستطيع أن يفجر الدال (الحب) للدلالة على مدلول آخر غير الذي ذهبت إليه العرب، كما ينبع الابتداع من كون المحاسبي يتجاوز أفق النقاش الذي دار حول المحبة من قبل، ويثريه ويغنيه ويبدع فيه.

ويضمن المحاسبي المحبة دلالة الميل والتعلق، تماما كما رأينا من قبل عند اللغويين. يقول الجنيد " سمعت الحارث المحاسبي يقول: المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سرا وجهرا، ثم علمك بتقصيرك في حبه ".[1] ويعلق عبد الرحمن بدوي على هذا التعريف بقوله " وهذا تعريف شامل عميق لأنه يجمع بين التفاني في المحبّة، و الإيثار للغير على النفس، والانسجام بين المحب والمحبوب، و الشعور مع ذلك بالنقص في المحبّة، لأنه مهما أحبّ حبيبه فحبّه ناقص، ومن هنا كان قلق المحب باستمرار"[2]. وتختفي بين ثنايا هذا التعريف الدقيق للمحبة إشارات إلى الآفاق المعرفية الصوفية التي ينوي المحاسبي ملامستها ومعانقتها من خلال هذه الموجهات الاصطلاحية والدلالات اللغوية (الميل، الإيثار، الموافقة...)

ولما كان المحاسبي متبعا ومبتدعا في آن، حمل على عاتقه، كما أسلفنا من قبل، مهمة المصالحة بين البيان والعرفان، وكانت نظرية المحبة الإلهية من بين ما شملته هذه المصالحة.

يقول المحاسبي: " إن أول المحبة الطاعة، وهي منتزعة من حب السيد عز وجل إذ كان هو المبتدئ بها، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته وتحبب إليهم، على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم من شدة نور محبته في قلوبهم، فلما فعل ذلك عرضهم

---

[1] ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مرجع سابق، ص 376 .

[2] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، و كالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص203-204.

سرورا بهم على ملائكته. فلما أراد أن يحييهم ويحيي الخليقة بهم أسلم لهم هممهم ثم أجلسهم على كرسي أهل المعرفة فاستخرجوا من المعرفة المعرفة بالأدواء ونظروا بنور معرفته إلى منابت الداء، ثم عرفهم من أين يهيج الداء...وذلك أن من عرف الله بالجود والكرم والإحسان اعتقد الحب له، إذ عرفه بذلك أنه عرفه بنفسه وهداه لدينه، و لم يخلق في الأرض شيئا إلا و هو مسخر له. وهو أكرم عليه منه فإذا عظمت المعرفة واستقرت هاج الخوف من الله و تبث الرجاء. قلت خوفا لماذا؟ ورجاء لماذا؟ قال خوفا لما ضيعوا في سالف الأيام لازما لقلوبهم، ثم خوفا ثابتا لا يفارق المحبين، خوفا أن يسلبوا النعم إذا ضيعوا الشكر على ما أفادهم، فإذا تمكن الخوف من قلوبهم و أشرفت نفوسهم على حمل القنوط عنهم هاج الرجاء بذكر سعة الرحمة من الله، فرجاء المحبين تحقيق، وقربانهم الوسائل، فهم لا يسأمون من خدمته، ولا ينزلون في جميع أمورهم إلا عند أمره، لمعرفتهم به أنه قد تكفل لهم بحسن النظر، ألم تسمع إلى قول الله (الله لطيف بعباده) قد خلت النعم كلها في اللطف، واللطف ظاهر على محبته خاصة دون الخليقة، وذلك أن الحب إذا تبث في قلب عبد ولم يكن فيه فضل لذكر انس ولا جان، ولا جنة و لا نار، ولا شيء إلا ذكر الحبيب وذكر أياديه وكرمه، وذكر ما دفع عن المحبين له من شر المقادير، فأراه جل وعز أثار القدرة في مقامه ونصرته لمن قصده، ولا يريد به بدلا.[1]

لقد تعمدنا إيراد هذا النص، على طوله، لكونه يختزل الإجابة عن الإشكالات المعرفية الصوفية التي طرحناها من قبل، بخصوص علاقة المحبة بالمعرفة عند المحاسبي، ومصدر هذه المحبة، هل هو الجلال الإلهي أم الجمال الإلهي، أم هما معا؟

ويبدو أن المحاسبي كان على وعي تام بطبيعة النقاش والحوار الذي دار حول مسألة المحبة الإلهية من قبله. وكان يستحضر رصيده المعرفي والثقافي

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، الجزء العاشر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص 76- 77.

واللغوي والصوفي الذي ورثه عن كل من أهل البيان وأهل الزهد والورع من عباد البصرة وإمامهم الحسن البصري، الذي كرس سمات الخوف والحزن في زهده، المرتكزة على الاهتداء بآيات "الجلال والرهبة" في القرآن الكريم. وقد استحضر، في المقابل، وجهة النظر الأخرى في موضوع المحبة، تزعمتها رابعة العدوية، وقامت على التأثر و الاهتداء ب " آيات الجمال والرحمة " في القرآن الكريم، وعلى استبعاد مفهومي " السعادة " و" الخير " من تصور المحبة الإلهية..

وقد وفق المحاسبي بين التصورين، و أجاد في جعل آيات الجلال والرهبة تتعايش مع آيات الجمال والرحمة في تصور المحبة الإلهية، كما أجاد في الجمع بين عرفان الخوف والحزن و عرفان الحب و الجمال.

وهكذا، فالمحبة عنده في أولها طاعة الله، وهذه دلالة شرعية لا غبار عليها، تتبني عليها دلالات عرفانية أخرى ذات حمولات بيانية. والمحبة عنده صنو المعرفة وقسيمها ووجهها الأخر (ونظروا بنور معرفته إلى منابت الداء، ثم عرفهم من أين يهيج الداء...). والمحبة عنده تعرف و تبين (المعرفة الصوفية) لآيات الجمال والرحمة (وذلك أن من عرف الله بالجود والكرم والإحسان اعتقد الحب له إذ عرفه بذلك أنه عرفه بنفسه وهداه لدينه). والمحبة، أيضا، تعرف وتبين لآيات " الجلال والرهبة " التي تستدعي وتثير الخوف والحزن وعدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت..(فإذا عظمت المعرفة واستقرت هاج الخوف من الله)

يقول المحاسبي في كتابه " القصد والرجوع إلى الله".. قلت، هل يلحق المحب لله عز وجل خوف؟

قال: نعم خوف عذاب التقصير. قلت متى حل هذا بقلبه، في أول شأنه، أو في آخر مقامه؟ قال، هذا لازم له كما لزمه الإيمان، لا يزول إلا بزواله،

وهذا الخوف هو الذي يكون في بدايته، حتى إذا صار إلى خوف الفوت، صار إلى الخوف الذي يكون في أعلاها"[1]

ويظهر أثر الحسن البصري واضحا كل الوضوح على فكر المحاسبي، في هذا النص. كما تظهر أثار تعاليم الملامتية واضحة هي الأخرى عليه، لأن أهم أصول الملامتية عدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت، وبلغت من الصلاح، فالشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال يولد في النفس العجب.

ولكن المحاسبي يظلّ يوازن دون كلل أو ملل، ودون تعسف أو تطرف بين هذا وذاك، أي بين سمات الجلال وسمات الجمال في المحبة، فيقرن بذلك الخوف بالرجاء، ويُحقق المعادلة الصعبة. (فإذا عظمت المعرفة و استقرت هاج الخوف من الله وتبث الرجاء.. فرجاء المحبين تحقيق..ألم تستمع إلى قول الله (الله لطيف بعباده).وذلك إذا نبت في قلب عبد لم يكن فيه فضل لذكر إنس ولا جان ولا جنة ولا نار، ولا شيء، إلا ذكر الحبيب). ولن نبالغ إذا اعتبرنا أن قول المحاسبي في " الرجاء" وفي تنزيه " حب الله " عن كل ما عداه، من إنس و جان و جنة و نار، أثر من أثار رابعة العدوية، و قبس من فيض معانيها، وروح ألفاظها، يدل على ذلك بعض قولها: "..أشغلني حب الرحمن عن عداء الشيطان" و" ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته، فأكون كأجير السوء، بل عبدته حبا له، وشوقا إليه".

ولمزيد التأكيد على استلهام المحاسبي بعض ثوابته وآلياته في المحبة من الشرع والبيان نلمّح إلى ربطه المحبة بالإيمان الشرعي. "قلت، وما المحبة الأصلية؟ قال حب الإيمان وذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب له فقال ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾..[2]

---

[1] الحارث المحاسبي، القصد و الرجوع إلى الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 4، ص 309.

[2] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء و طبقات الأصفياء، الجزء العاشر، مرجع سابق، ص 87.

وقد ظل المحاسبي وفيا لنظرية الاستعمال اللغوي عند العرب، وممتثلا لمصدري التشريع الإسلامي، القرآن والسنة، وذلك عندما استعمل لفظتي الحب والشوق[1] واستبعد لفظة العشق[2][3]، وقد رأينا من قبل حمولة كل لفظة وأبعادها الدلالية في اللسان والاصطلاح.

ولا يفرق المحاسبي بين الحب والشوق، لأن المحب الصادق لا يشتاق إلا إلى الحبيب، وخاصة إذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الأصلي الذي يعرف بشواهده على أبدان المحبين، يقول: " وقيل إن الحب لله هو شدة الشوق، وذلك أن الشوق في نفسه تذكار القلوب لمشاهدة المعشوق، وقد اختلف العلماء في صفة الشوق، فقالت فرقة منهم: الشوق انتظار القلب دولة الاجتماع..قلت فما الشوق عندك؟ قال، الشوق عندي سراج نور من المحبة، غير أنه زائد على نور المحبة الأصلية..فنور الشوق من نور الحب وزيادته من حب الوداد، وإنما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج

---

[1] الحب: المحبة عند الصوفية هي الابتهاج بتصور حضرة ذات ما، و حقيقتها أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء.(انظر: شهاب الدين السهروردي، مقامات الصوفية، تحقيق و تقديم و تعليق ، إميل المعلوف، دار الشرق- بيروت- لبنان- ط 1، 1993م ص72، و انظر : عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 273).

[2] الشوق: الشوق عند الصوفية هو الحركة إلى تتميم هذه البهجة، و كل مشتاق وجد شيئا و عدم شيئا، فإذا وصل بالكلية بطل الشوق. (انظر : شهاب الدين السهر وردي، مقامات الصوفية، نفس المرجع، ص 72.)

[3] العشق: لا نجد من استطرد في الحديث عن العشق، و فصل فيه، و انتصر له غير إخوان الصفاء، و قد ألفوا فيه رسالة تحت عنوان " في ماهية العشق" تبنوا فيها و في غيرها وجهة نظر فلاسفة اليونان. و يعرض إخوان الصفاء في رسائلهم لقول من ذم العشق، ورآه رذيلة و منقصة، وزعم أنه مرض نفساني أو جنون إلهي، أو أنه همة نفس فارغة لا غاية لها، و لا شغل يشغلها. و يرون تلك النظرة إلى العشق في عمومه وليدة جهل بعلل العشق الحق و أسبابه و غايته المثلى كما يجب أن تكون. يقول إخوان الصفاء " و لعمري إن العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم إلا هم المعشوق، و كثرة الذكر له و الفكرة في أمره، و هيجان الفؤاد، و الوله به. و بأسبابه، و لكن ليس ذلك من فعل البطالين الفراغ، كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفية و الأسرار اللطيفة " (انظر: رسائل إخوان الصفاء، و خلان الوفاء، الجسمانيات، الطبيعيات و النفسيات، العقليات، المجلد 3/دار صادر، بيروت، ص270- 272.

في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا استضاء به، وليس يطفئ ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان.."[1]

ولما كانت المعرفة عند المحاسبي وهبية (عين الجود) وكسبية معا (بذل المجهود)، كانت المحبة الإلهية عنده كسبية ووهبية معا؛ أما الجانب الوهبي فيها فيتمثل في استعماله ألفاظ من قبيل (السراج والنور) وربطه إياها بالمحبة والشوق (نور الشوق من نور المحبة)، وما ذلك إلا للتأكيد على الجانب التوفيقي الوهبي التأييدي في المحبة. وأما الجانب الكسبي فيها فيتمثل في كثرة الأعمال والعبادة، التي يشترط فيها الإخلاص، لأن الإخلاص هو الخيط الدقيق الذي يربط بين الكسبي والوهبي في المحبة. وهكذا فكثرة الأعمال تكسب المتحقق المتقرب إلى الله محبته، ومن تم تأييده بالمواهب والفوائد، ولكنه متى اطمأن إلى أعماله، ونظر إليها بنظر التعظيم، وفقد الإخلاص، حرمه الله توفيقه، وتأييده، وانطفأ نور المحبة من قلبه، فأظلم القلب وهلك العبد..

وفي هذا السياق بالذات، نبه المحاسبي إلى فضل العمل والاشتغال بالله، وفي الله. ورأى أن من علامات المحبة أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها. ثم بعد ذلك بكثرة النوافل. يقول: " ليس شيء أحب إلى الله من أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها، ثم بعد ذلك كثرة النوافل كما قال النبي (ص): << يقول الله تعالى: ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به. إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته [2]>>...[3]

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء، و طبقات الأصفياء، الجزء العاشر، ص 78.

[2] حديث : " إن الله إذا أحبّ عبداً.." أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب إذا أحب الله عبداً احببه إلى عباده، رقم الحديث 2637، مج8، ج 15، شرح النووي، نفس الطبعة السابقة، ص151.

[3] نفس المرجع، ص 90.

ويذكرنا قول المحاسبي بقول صوفي آخر، اعتبره الدارسون أول القائلين بفلسفة "وحدة الوجود" في التصوف الإسلامي، وهو ابن عربي، يقول: " فمن ذلك الاتباع لرسوله (ص) فيما شرع، قال تعالى، قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله. فاعلم أن لله محبتين أو تعلقين، محبته لعباده الذي هو خصوص إرادة التعلق الأول حبه إياهم ابتداء بذلك الحب وفقهم للاتباع، إتباع رسله سلام الله على جميعهم، ثم أنتج لهم ذلك الاتباع تعلقين من المحبة، لأن الاتباع وقع من طريقين، من جهة أداء الفرائض و التعلق الأخر من جهة ملازمة النوافل، قال (ص) فيما يرويه عن ربه عز و جل أنه قال الحديث، و فيه ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضته عليه.."[1].

وقد أوردنا نص ابن عربي لاعتبارين اثنين، أولهما أنه يشرح ما جاء به المحاسبي في مسألة الفرض والنافلة وعلاقتهما بالمحبة، وثانيهما لغاية نضمرها، وهي اعتقادنا أن الحدود والفواصل بين ما يسمى بالتصوف السني المعتدل الذي يمثله المحاسبي، وبين التصوف الفلسفي الغنوصي الذي اعتبر ابن عربي أحد رواده، ليست بمثل تلك الصلابة والصرامة والقطيعة التي صورها بها أغلب الباحثين في التصوف الإسلامي.

وعموما، فإن مقتضى التحقق هو أن يخرج " المقرب " عن التعلق بفرائض العبادة، ويبذل الوسع في تطهير النفس، عن طريق إقامة نوافل العبادة بعد أداء فرائضها على الوجه الأكمل مع المداومة. وإن مثل هذه الممارسة التحققية هي التي يسميها طه عبد الرحمن ب " مبدأ سلامة الزيادة "، وهي ما عرف عند الصوفية ب " التقرب بالنوافل "، فالنافلة تفتح للمتقرب باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية، التي تصبغ على المتقرب فوائد ومواهب التأييد، فتتولى الإرادة الإلهية جميع أقواله وأفعاله وجميع حركاته و سكناته. (2)

---

[1] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار الفكر، ص 393.

[2] طه عبد الرحمن ، العمل الديني و تجديد العقل، مرجع سابق، ص 153.

يقول المحاسبي في هذا الصدد" إن علامة محبة الله للعبد أن يتولى الله سياسة همومه، فيكون في أموره هو المختار لها، ففي الهموم التي لا تعترض عليها حوادث القواطع، ولا تشير إلى التوقف، لأن الله هو المتولي لها، فأخلاقه على السماحة، وجوارحه على الموافقة، يصرخ به ويحثه بالتهدد والزجر.. فقال السائل: رحمك الله صف لي من علامات وجود قلبه. قال محبوسة يا فتى في سر الملاطفة، مخصوصة بعلم المكاشفة، مقبلة بتنعم النظر في مشاهدة الغيب، و حجاب العز، ورفعة المتعة "[1].

وعليه، نعلن أن الممارسة التحققية تجربة محبة ذات وجهين، أحدهما محبة المقرب لله تؤدي إلى إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات (أو العينية). وثانيها محبة الله للمقرب التي تؤدي إلى التعرف على الذات عن طريق معرفة التبعية الأصلية لله (سمة العبودية).[2]

وأخيرا، نخلص إلى أن المحاسبي قد نجح في المصالحة بين البيان والعرفان، وفي التوفيق بين آيات الجلال والرهبة وآيات الجمال والرحمة في موضوع المحبة، وفي الموازنة باقتدار شديد بين مناحي التقليد والاتباع وأفاق التجديد والابتداع، وفي خلق نوع من التكامل والتساند والانصهار بين مرتكزات معرفية صوفية ثلاث، وهي المعرفة والعقل، بوصفه أداة لها. والمحبة باعتبارها ثمرة من ثمارها.

---

[1] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء، وطبقات الأصفياء، الجزء العاشر، مرجع سابق، ص 99.

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، مرجع سابق، ص 161.





الرؤيا الجمالية الإبداعية

عند المحاسبي بين التخليق

و التأديب



الفصل الأول :

الممارسة التخلقية عند المحاسبي بين الاتباع (الانغلاق) والابتداع (الانفتاح)

1- الحارث المحاسبي والباعث على التخلق وتخليق المجتمع.

2- الزهد عند المحاسبي، مفهومه وتجلياته وعلاقته "بالتخليق"

3- الأخلاق الإنسانية الصوفية عند المحاسبي بين الاقتداء بالنموذج والانفتاح على الأفق الإبداعي.



الفصل الأول

الممارسة التخلقية عند المحاسبي بين الاتباع (الانغلاق) والابتداع (الانفتاح).

نُذكّر، من جديد، بأن أية قراءة موضوعية للتراث العربي الإسلامي لا بد وأن تستحضر مسلمات وسمات مميزة له، من قبيل: " الشمولية " و" الحركية " و" الواقعية " و" الوسطية " و" المثالية الروحانية " (المصدر القلبي: الوحي) و " التأنيسية " (البعد الإنساني).

ونشير إلى أن الممارسة التي اشتهرت في تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي، وهي "التصوف" قد احترمت هذه المسلمات واسترشدت بها وتبطنتها في مراحل الأوج والنقاء والصفاء والاهتداء بالخبر الديني، وخير مثال على ذلك هو تراث المحاسبي الصوفي والفكري الذي نروم البحث أكثر في خباياه وخفاياه ورؤاه الإنسانية.

وإذا كنا قد عالجنا من قبل جانب الممارسة التحققية الكمالية عند المحاسبي، فإننا، في المقابل سنخوض في جانب آخر، يكمل الجانب الأول ويغنيه، بل ويعطيه المصداقية والواقعية، لارتباطه بالتجربة الحية وبما هو عملي سلوكي. ونعني بالقول جانب الممارسة التخلقية عند المحاسبي، أي جانب التربية المبنية على تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية.

ونهتدي، في هذا المقام، بما توصلنا إليه من نتائج و خلاصات حول أبعاد الرؤيا الإنسانية في التراث العربي الإسلامي عموما، وفي تراث المحاسبي الصوفي خصوصا. وقد تبث لنا أن الإنسان، وفق المفهوم الإسلامي، ما خلق إلا ليتخلق، وأنه لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ما له من التخلق الذي من أجله خلق. ولما كانت الأخلاق في الإسلام مرتبطة بالدين في أسمى صورها، كان الإنسان هو ذلك "الكائن الحي المتدين المتخلق"، مما يعني أن " الأخلاقية "

هي من يجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة. وهي الأصل الذي تتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك.

وتقودنا مثل هذه المسلمات إلى تأسيس مجموعة من المقدمات، ننطلق، من خلالها، إلى بناء تصور شمولي حول جانب الممارسة التخلقية عند المحاسبي. وعليه نوجز هذه المقدمات فيما يلي:

أ- إن النص التراثي وحدة تأنيسية يولي للجانب الأخلاقي والروحي والغيبي وظيفة رئيسة في النهوض بالفكر فلا مجال للحديث، في التراث الفكري الإسلامي، عن أخلاق بدون غيبيات، وعن دين بدون غيبيات.

ب- يجب التسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية، وأن الفعل الإلهي هو الباعث على الشعور بها في الوجدان. فالقيمة[1] الخلقية[2] تتفرع عن الخبر الديني، وعن الوحي الذي يؤلف دائما بين الوجود والقيمة.[3]

ج- لا مجال للشك في أن الإسلام جاء بنظام للقيم و الأخلاق. فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاق قبل كل شيء، والأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق غنية وثرية. وإذا كان الإسلام قد قرر كثيرا من القيم المثالية التي تعتبر دليل المسلم في الحياة، فإنه في المقابل ظل مرنا و منفتحا على كل مصدر أخلاقي متزن و مسترشد بالفطرة الإنسانية، و ذلك لأن الإسلام

---

[1] القيمة : هي ما في الموجود نفسه سواء كان شخصا أو شيئا من سبب لتقديره تقديرا له ما يبرره، فالقيمة هي إذن ذاك الذي يجعل من الممكن أن يصبح الموجود هدفا لإرادة صحيحة، وليس فقط لرغبة فعلية. (انظر: محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم- الكويت- ط 3، 1983، م، ص 137).

[2] الخلقية : الخلق هو " عادة الإرادة"، ويعرفه ابن مسكويه فيقول " الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. (انظر: محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، نفس المرجع، ص31).

[3] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء- المغرب، ط 1، 2000 ، ص 50.

نظر إلى "الأخلاق الجيدة" على أنها تقع بصورة أو بأخرى داخل دائرة "الإسلام"، سواء عرفتها البيئة الإسلامية من قبل، أو تعرفت إليها من بعد، فالإسلام دين إبراهيمي، وهو يعترف بكل الديانات السماوية، وبما تبقى فيها من مكارم الأخلاق، حتى أن الإسلام دعا إلى أخذ الحكمة أنى وجدت.[1]

ذ- يقتضي كل حكم شرعي شروطا أخلاقية مخصوصة، فكل حكم شرعي معلق بمصلحة نوعية، والمصلحة قيمة أخلاقية، وعليه فكل حكم شرعي معلق بقيمة أخلاقية، لأنه أكثر كمالا خلقيا من أي حكم أخر، لحضور البعد الروحي فيه، ولموافقته الفطرة الإنسانية السليمة.[2]

ه- إن ما ينطبق على التراث العربي الإسلامي عموما ينطبق على التراث الصوفي العربي الإسلامي المتزن والمعتدل، الذي يمثله الحارث المحاسبي وأئمة الاعتدال من بعده. وعليه يكون التصوف، وفق هذا التصور، مصدرا للقيم الأخلاقية. ونقصد بالمصدر الجانب السيكولوجي فحسب. ونؤكد أن التجربة الصوفية هي ذلك الجانب من التجربة البشرية التي تنبع منها المشاعر الأخلاقية. والتجربة هي أيضا الباعث على ميلاد القيم الأخلاقية، ذلك أن القيمة الأخلاقية هي دلالة ما مر به المتصوف على انه الخير الإنساني الأقصى.[3]

---

(1) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي 4 (العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط 2 ، ص 535.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، 1994، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ص 105.

(3) ولترستيس، التصوف و الفلسفة، ترجمة و تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة 1999، نشر مكتبة مدبولي، ص 390.

و- التزمت الممارسة التخلقية الإسلامية بمبدأ التكامل على مستويين اثنين؛ مستوى التكامل الخَلقي، يقوم في ترابط الجانب المادي والروحي وترابط الجانب النظري والعملي، وترابط الجانب العقلي و الوجداني.

ومستوى التكامل الخُلُقي، يقوم في إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات الكمال في أفعاله وسلوكه[1] . وجدير بالذكر أن أفق التكامل الخَلقي والخُلُقي قد تحققت في الممارسة التخلقية الصوفية بصورة مثالية، لم تتحقق في باقي الحقول المعرفية الأخرى المهتمة بذات الغاية والهدف، وذلك لأنها عولت على التجربة الحية التي تُقوّم السلوك الإنساني وتُرقيه وتحصنه من أفات العمل الخُلُقية و العلمية.[2]

ي- إن "العمل الأخلاقي" ،القائم على التجربة الحية، نشاط واع قائم على رؤية وتفكر وتعقل وتدبر واستبصار وتحقق وإحساس بالقيم، ووزن صحيح للأمور. ولا يوجد في "الممارسة التخلقية" نظر بدون عمل، أو عمل بدون نظر، بل حياة متكاملة قوامها معرفة الذات ومعرفة الآخر وإرشاده لبر الأمان.

ومن ثم فـ"الممارسة التخلقية" تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس و المشاركة في تربية الإنسانية.[3]

تقودنا هذه المقدمات إلى البحث في التجربة الأخلاقية الحية لدى المحاسبي، ونحن واعون تمام الوعي بالأفاق الفكرية والأبعاد الروحية والقيم الخلقية التي سعى المحاسبي إلى معانقتها وملامستها. كما تملي علينا البحث في إشكالات فكرية مخصوصة من قبيل:

---

[1] السلوك: هو كل فعل إرادي كقول الصدق والكذب، والبخل والكرم. والسلوك هو المظهر الخارجي للخلق. (انظر: محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم، الأخلاق، نفس المرجع، ص 34).

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، مرجع سابق، ص 115- 147.

[3] زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر للطباعة، ط 1، 1969، ص 57- 59.

هل اتسمت الممارسة التخلُقية عند المحاسبي بسمات التراث عموما، من حركية وواقعية ووسطية وروحانية وتأنيسية؟

وهل ظلت "الممارسة التخلُقية" عنده ظاهرة صامتة تكتفي بالاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي، وبالانغلاق على ذاتها وبالإتباع، أم انفتحت على آفاق أخرى، وابتدعت قيما جديدة تستجيب لروح العصر، وتتفنن في صياغة حلول عاجلة لأمراض العصر المستعصية؟

1- الحارث المحاسبي و الباعث على التخلُق و تخليق المجتمع.

إذا كنا قد تطرقنا من قبل إلى بعض الظروف التاريخية والبيئية، وبعض البواعث الاجتماعية والثقافية والعلمية والروحية التي كانت وراء ما خلفه المحاسبي من إنتاج رصين وجاد وعالم في مجال معرفي كان في حينه فتيا ونقيا وصافيا وغريبا و مغتربا، بحكم طبيعة الصراع العقلي والفكري والمذهبي الذي احتدم وقتذاك. فإننا آثرنا أن نترك الظروف المتعلقة بجانب التخلق والسلوك والتأليف في علم المعاملة عموما، إلى هذا الحين، لغاية منهجية كنا نضمرها.

وعليه، سنعود إلى القرن الثاني للهجرة لنرى كيف تدرج الفكر العربي الإسلامي عبر الصراعات المنهجية والجدالات الكلامية، التي سبقت الثورة العباسية واستمرت بعدها. وقد كشف القرن الثاني للهجرة عن وجود خلل بنيوي عميق في طبيعة المجتمع الإسلامي الفتي والمتشكل حديثا، والمستقبل لأجناس بشرية متعددة الثقافات والأعراف، بحكم الفتوحات الإسلامية.

وإذا كان الناس قد وقفوا مذهولين، تسيطر عليهم أفكار الإعجاب والفخر أمام ملحمة الغزوات والفتوحات، إلا أنهم، في المقابل، لامسوا بداية التفكك والانحلال الذي أصاب المجتمع الفتي، حيث عمت الجريمة وساد الاضطراب، وخفت صوت النبوة، وغابت عن الأذهان صورة محمد (ص) "الإنسان"، وتجردت الرسالة الإسلامية من عناصرها الإنسانية بمقتل الحسين

(ض)، وراح الله يبتعد مجددا عن الإنسان، بعد أن أسمعه صوته من خلال القرآن الكريم.[1]

ولا داعي للخوض في تفاصيل الصراعات العقدية و الفكرية التي دارت رحاها بين مختلف المذاهب الفقهية والكلامية وبين عديد الملل والنحل التي تفرخت وتشعبت واستقام عودها، بعد أن تشابكت المسالك، وضاعت الحقيقة الإلهية.

وفي ظل " أزمة القيم " هذه عاش الحارث المحاسبي، وعايش قمة الرواج الفكري والمذهبي الذي شهده العصر العباسي الأول؛ عصر اشتدت فيه الخلافات والنزاعات، واحتدم فيه الجدل الكلامي بين المعتزلة و" أهل السنة "، وبينهم وبين الشيعة من جهة أخرى. وكثر الفساد والترف واللهو والفجور، وتمزقت الذوات، وصار الدين قشورا ومظاهر، وخربت القلوب واستوطنها الفراغ، وألمت بها الأمراض. إنه زمن "هارون الرشيد" و"ألف ليلة وليلة"، وأيام الأمين ابنه الذي فتح مدينة "المنصورة" للملاهي والجري وراء الملذات.[2]

إن المحاسبي الذي عاش أواسط القرن الثالث الهجري، أي بعد إقامة دين الدولة، الذي أعقب إخفاقات للتوفيق بين المذاهب والفرق المتصارعة، أدرك هول المصيبة التي ألمت ب" الأمة "، وعظيم التشتت والتفرق والحيرة التي أضحى يعيشها إنسان ذلك العصر.. وأصاب المحاسبي الإحباط والاغتراب، وانزوى يقلب عن الحقيقة، ويعاود النظر فيما تعلمه من علوم عصره في الحديث والفقه و الكلام.. ويبحث عن الفرقة الناجية التي تحدث عنها نبي الأمة (ص). وبعد أزمته الروحية تلك طلع علينا إماما في "علم المعاملة" و "أخلاق الدين" والتصوف و"فقه ما لم يدونه الفقهاء".

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، نقله إلى العربية محمد عتياني، دار الحقيقة – بيروت، ص 142- 143.

[2] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 538- 539.

ولم يكن باعثه على التأليف في الأخلاق فعلا اختياريا، بل رد فعل طبيعي ضد ما عايشه من أجواء الصراع الذي تحدثنا عنه. وهذا ما يخبرنا به في معرض تقديمه لكتاب الوصايا "، والذي ابتدأ فيه كلامه على نحو فلسفي، حرر على نمط أسلوب المذكرات الشخصية[1]. و كان لهذه الطريقة وقعها على كثير ممن اهتدوا بكلامه و قلدوه[2].

يقول المحاسبي: " (...) فقد انتهى البيان إلى أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، و الله أعلم بسائرها. فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة، وألتمس المنهج الواضح (...) وتدبرت أحوال الأمة، ونظرت في مذاهبها وأقاويلها، فعقلت من ذلك ما قدر لي، ورأيت اختلافهم بحرا عميقا غرق فيه ناس كثير و سلم منه عصابة قليلة (...) ثم رأيت الناس أصنافا، العالم بأمر الآخرة، لقاؤه عسير، ووجوده عزيز. ومنهم الجاهل، فالبعد منه غنيمة. ومنهم المتشبه بالعلماء، مشغوف بدنياه مؤثر لها ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا. ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل. ومنهم متشبّه بالنساك، متحر للخير، لا غناء عنده، ولا نفاذ لعلمه، ولا متعمد على رأيه. ومنهم منسوب إلى العقل و الدهاء، مفقود الورع و

---

[1] جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، 1999، افريقيا الشرق -بيروت- لبنان- 1999.

[2] هناك من ذهب إلى أن أبا حامد الغزالي، المتوفى سنة 505 ه، قد تأثر بالحارث المحاسبي، بل واستبطن كتبه، وخاصة كتابه "الرعاية لحقوق الله". وانه ذهب في تأثره بالمحاسبي حد محاكاته في أسلوب "المذكرات والاعترافات الشخصية" هاته، الذي كان في إبانه أسلوبا جديدا و مبتكرا. يقول الغزالي "..ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور (...) واتقحم كل ورطة وأتمحص عن عقيدة كل فرقة(...) لأميز بين محق ومبطل(...)ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية. علمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل(...) وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي – رحمه الله – وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي..." (انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 1991م، ص 17- 44- 45).

التقى. ومنهم متوادون، على الهواء واقفون، للدنيا يذلون، ورئاستها يطلبون. ومنهم شياطين الإنس، عن الآخرة يصدون، وعلى الدنيا يتكالبون، وإلى جمعها يهرعون، وفي الاستكثار منها يرغبون، فهم في الدنيا أحياء، وفي العرف موتى، بل العرف عندهم منكر. والاستواء بين الحي والميت معروف (..) فتفقدت في الأصناف نفسي، وضقت بذلك ذرعا(..)فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبي (..) ثم وجدت باجتماع الأمة في كتاب الله المنزل أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله، وأداء فرائضه والورع في حلاله وحرامه وجميع حدوده، والإخلاص لله تعالى بطاعته، والتأسي برسوله (ص).

فطلبت معرفة الفرائض و السنن عند العلماء في الآثار فرأيت اجتماعا واختلافا، ووجدت جميعهم مجتمعين على أن علم الفرائض والسنن عند العلماء بالله وأمره، الفقهاء عن الله، العاملين برضوانه، الورعين عن محارمه، المتأسين برسله عليه الصلاة والسلام، والمؤثرين الآخرة عن الدنيا، أولئك المتمسكون بأمر الله وسنن المرسلين. فالتمست من بين الأمة هذا الصنف المجتمع عليهم، والموصوفون بآثارهم. واقتبست من علمهم ، فرأيتهم أقل من القليل، ورأيت علمهم مندسا كما قال رسول الله (ص): "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء". وهم المتفردون بينهم (..) فقيض لي الرؤوف بعباده قوما وجدت فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا (...) يحببون الله تعالى إلى العبيد بذكرهم أياديه وإحسانه، ويحثون على الإنابة إلى الله تعالى، علماء بعظمة الله (..) فقهاء في دينه، علماء بما يحب و يكره، ورعين عن البدع والأهواء، تاركين للتعمق والإغلاء، مبغضين للجدال والمراء، متورعين عن الاغتياب والظلم مخالفين لأهوائهم، محاسبين لأنفسهم، مالكين لجوارحهم، ورعين في مطاعمهم وملابسهم وجميع أحوالهم، مجانبين للشبهات، تاركين للشهوات، مجتزئين بالبلغة من الأقوات، متقللين من المباح، زاهدين في الحلال، مشفقين من الحساب، وجلين من المعاد، مشغولين بينهم، مزرين على أنفسهم من دون غيرهم، لكل امرئ منهم شأن يغنيه، علماء بأمر الآخرة وأقاويل القيامة، وجزيل الثواب وأليم العقاب، وذلك أورثهم الحزن الدائم، والهم المقيم، فشغلوا

عن سرور الدنيا ونعيمها (...)فأصبحت راغبا في مذهبهم، مقتبسا من فوائدهم، قابلا لأوابهم، محبا لطاعتهم، لا أعدل بهم سببا ولا أوثر عليهم أحدا، ففتح الله لي علما اتضح لي برهانه، و أنار لي فضله، ورجوت النجاة لمن اقتربه أو انتحله، وأيقن بالغوث لمن عمل به.} [1]

يشفع لنا إيراد هذه المذكرات الشخصية على طولها، ما تتضمنه من تصريح وتلميح خطيرين وهادفين إلى أفق ذلك المحتوى المعرفي والعلمي و الأخلاقي الغني والغزير والمتجدد الذي أقدم المحاسبي على إبداعه. وأيضا إلى منهجه المبتكر الأصيل في التأليف، القائم على الاستبطان النفسي والتأمل الدينامي العملي، والاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي. وإلى مصادر فكره وعلمه، المستقاة من معين لا ينضب، والمنتقاة من سلوك إنساني أخلاقي كامل لا ينقص.

والوثيقة غنية بأوصاف هؤلاء " الغرباء " الذين اقتدى بهم المحاسبي سلوكا وأخلاقا، واهتدى بعلمهم وفقههم وورعهم إلى طريق الفرقة الناجية، الفرقة التي أخبر عنها الرسول الكريم (ص)، بعد أزمة روحية مستعصية وإحباط نفسي عميق، جراء الفتن التي عرفها عصره؛ وفي مقدمتها الصراع على الحكم بين الأمين والمأمون، ابني هارون الرشيد الذي خلف هلعا و اضطرابا خطيرا على جميع الأصعدة.

ولقد تحدث المحاسبي نفسه عن فتنة الأمين و المأمون في كتابة " المكاسب " وذكر أنها استمرت ثمان عشرة سنة على فترات متقطعة وفي مختلف بقاع الدولة. ولما انتصر المأمون على أخيه عسكريا اشتعلت نار الفتن المذهبية، وتفرق الناس فرقا ومذاهب. وهكذا أعلن المحاسبي بعد أزمته الروحية، وبعد عميق البحث والتبصر والتدبر انضمامه إلى "غرباء عصره"، الذين لم يذكر

---

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق و تعليق و تقديم عبد القادر أحمد عطا، ، دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان، ط.1، 1986م، ص59- 60- 61- 62- 63.

أسماءهم. ولعل أقربهم إلى فكره واتجاهه، وأشبههم به، حسب الجابري، معاصره ساكن بغداد أبو نصر بشر الحافي[1] المتوفى سنة 227 ه .

وعندما كان المحاسبي يصور لنا في وثيقته أئمة الإقتداء هؤلاء تصويرا بصريا ونفسيا، فيه إشارة إلى الأفق الأخلاقي للسلوك الإنساني الذي فصل وصنف فيه أبوابا وفصولا، وقسمه مقامات و أحوالا، وقيما و فضائل، وفرائض ونوافل. كانت تتبادر إلى أذهاننا صور وآثار وسلوك أولئك الذين استرشد بهم في كتبه تلك، واستشهد بأقوالهم، وعول على علومهم؛ وفي مقدمتهم الحسن البصري وتلامذته، وإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وذو النون المصري ورابعة العدوية وغيرهم كثير و كثير.

خرج المحاسبي، إذن، من صفوف المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين. ولم يكن خروجه تمردا على علومهم بقدر ما كان تمردا على سلوكهم. والتحق بهؤلاء الذين لم يكونوا قد أسسوا لهم فرقة ولا " طريقة " ولا انتظموا في جماعة، بل كانوا أفرادا، " غرباء " على عصرهم، ينتمون إلى فرقة الرسول الناجية.

ويرى محمد عابد الجابري أن كلمة " غرباء على عصرهم " في السياق الذي ذكرها فيه المحاسبي لا تحتمل أكثر من كونهم قد اعتزلوا ما استشرى في عصرهم من فتن وحياة ترف. والتزموا أخلاق الزهد والورع والتقوى " أخلاق الدين"[2] وهذا يؤكد ما سبق و أن ذهبنا إليه من أن المحاسبي لم يقاطع علوم

---

[1] بشر الحارث الحافي، كان كبير الشأن عظيم المقدار عالي المنزلة، رفيع المنار، لطيف الإشارة، عند الكلام، طلق العبارة، عديم النظير زهدا وورعا و صلاحا، كثير الحديث، لكنه كره الرواية آخرا. قال الدارقطني: وهو ثقة لا يروي إلا حديثا صحيحا، وأصله من رؤساء مرو، ثم سكن بغداد وأخذ عن الفضيل وتلك الطبقة (انظر: الإمام عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، المجلد الأول، تحقيق و تقديم عبد الحميد صالح حمدان. المكتبة الأزهرية للتراث. ص 368.

[2] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ،ن مرجع سابق، ص 540.

البيان ليلتحق بالتصوف والعرفان، بل استنجد بروحانية العرفان ليخلص البيان من عبث العابثين وتعسف المتعسفين. وعول على البيان في تخليص العرفان من "شطح" الشاطحين، وغنوص الباطنيين. مما يعني أن المحاسبي أسس العرفان على البيان، وصالح بينهما.

وتستوقفنا في هذا المقام بعض الإشارات الموحية والدقيقة كان قد بثها الباحث عبد الله العروي، في معرض حديثه عن دور المحاسبي في ترسيخ قيم روحية حية في مجتمع إسلامي مفتون ويحتضر. يقول " حين يؤكد المحاسبي للجميع أن الإنسان هو متعدد، فإن أولئك الذين كانوا يضطهدونه هم أنفسهم كانوا يعلمون في أعماق أنفسهم الحقيقة الرهيبة التي كان يوزعها بكل تواضع. لقد أذهلهم، آخذا إياهم إلى متاهة الأرواح، حيث كانوا يتعرضون للضياع نهائيا، بهذه الضراوة، عبر الاستبطان الذاتي البسيط في نبش الأنات المدفونة à Retterrer des mois (...)كان الرعب يغمر الناس أمام كل هذا العناد والإصرار، وأمام هذا الجهد الدائب المستمر، ومع ذلك كان الناس يبكون لدى الإصغاءإليه[1] ، لأنهم كانوا يحسون مسبقا أن منطق القلب هذا كاف، يهدف قبل كل شيء إلى المماثلة، إلى المطابقة التدريجية للمتعدد. لقد كانت رياضة المحاسبي النفسية- محاسب الروح هذا- تكمن في تحويل الأنات Les mois شيئا فشيئا إلى أنا وحيد، هو وحده الصحيح والتي تنعكس فيه بأمانة كلمة "الله"[2]

كان، إذن، لهذا " الخروج الغربة " الذي قام به المحاسبي دور محوري في تدشين مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي، مرحلة اتسمت بتقويم الاعوجاج الذي لحق علوم البيان. وبمعالجة أمراض القلوب التي ظهرت بفعل بعد

---

[1] ذلك ما يروى عن ابن حنبل في جميع سير المحاسبي.

[2] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة- بيروت، نقله إلى العربية، محمد عتياني، مرجع سابق، ص 146.

الإنسان عن خالقه، ونسيانه صورة محمد (ص) " الإنسان"، وتخلفه عن الاقتداء بنموذجه الإنساني الأخلاقي الحي بحياة أئمة الاقتداء من بعده.

ودخل المحاسبي صف " الغرباء "، ولكنه تمرد على "صمتهم"، وآثر الخروج على أساليبهم الرمزية و الإشارية، ووقف ضد "شطحات" بعض من ينتسبون إليهم. وبذلك فتح عهدا جديدا من التأليف والتدوين والتبويب والتصنيف في علم جديد قديم، هو "علم أخلاق الدين "، وعلم " العبادة الباطنية القلبية ". وهو العلم الذي أصبح بعد المحاسبي، أحد قسمي علوم التصوف، فسمي ب " علم المعاملة ".

وقد كان الأساس الذي أقام عليه المحاسبي هذا العلم الأخلاقي هو العلوم الإسلامية، النقلية والعقلية؛ من لغة وتفسير وحديث وفقه وعلم كلام، رؤية ومنهجا، فأبدع بذلك وتفنن في معالجة أمراض القلوب، واستبطان النفس الإنسانية لتخليصها من آفاتها، ولتحريرها من عبودية الهوى والشهوة، حتى تسمو بالإنسان إلى آفاق رحبة، روحية من جهة وواقعية من جهة أخرى.

ونؤكد، مرة أخرى، أن عدة المحاسبي في ذلك هي التوفيق بين الشريعة والحقيقة، أو بين البيان والعرفان أو بين عبادة الله ومحبته، فكان يرى أن الله هو المعبود الأول، وهو مبدأ كل حب. وأن العقل هو العقل البصيري العملي الذي يعقل عن الله أوامره ونواهيه، ويخلص النية والعزم. وأن محاسبة النفس تكمن في " مراقبة " الأعمال اليومية، وأن المحبة تحيا بالعبادة والقيام بالشعائر والرسوم. وأن التخلق المستمر والدائم عليه أن يخضع لمنهاج دقيق، وأن يتدرج في مراحل من المعراج الروحي والنفسي. ولأجل ذلك تكلم المحاسبي في تفاصيل الممارسة التخلقية، وقام بتحليل مراتبها، من مقامات وأحوال. وحسم في بعض نواحيها العملية التي لا تستقيم بدونها، وهي "الزهد"

فما مفهوم "الزهد" عند الحارث المحاسبي، وما هي تجلياته؟ وما علاقته بالممارسة التخلقية الصوفية ؟

2- " الزهد " عند المحاسبي، مفهومه و تجلياته و علاقته ب" التخلق "

الزهد هو الناحية العملية من التصوف. و هو أسلوب للحياة يحياه المؤمن، وموقف خاص من الدنيه وزخرفها وملذاتها وآفاتها، ومن النفس وأمراضها ودوافعها البهيمية. و"الزهد" إسلامي المصدر، أخذ به النبي (ص) وكثير من الصحابة، كأبي ذر الغفاري، وحذيفة ابن اليمان وسلمان الفارسي والبراء بن مالك .

ومما يؤكد ميلاد الزهد من الشريعة الإسلامية، وتعويله على الخبر الديني، هو تهوين القرآن "الكريم" من شأن الحياة الدنيوية، وتعظيمه من شأن الآخرة. وحثه على الورع والتقوى والعبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد و الصوم. قال تعالى << يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا >>. و قد صور القرآن الكريم الجنة، والنار بصورة دفعت بكثير من المسلمين إلى هجر الدنيا طلبا لمرضاة الله و خوفا من عذاب جهنم؛ فكان الفزع والخوف الشديدان من النار العامل الأكبر في دخول الأسلاف الأولين طريق " الزهد ".

قال تعالى ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَآءً وِفَاقًا ﴾ النبأ .

وفي مقابل هذا الوصف المرعب المهول للنار، وصف القرآن "الجنة" ونعيمها وملاذها البدنية والروحية، وعلى رأسها لذة النظر إلى وجه الله الكريم. وبذلك أعطى القرآن لناحيتي الترغيب و الترهيب كامل حقهما في دفع الإنسان إلى الزهد.[1]

وتجدر الإشارة إلى أن أسلوبي الترغيب والترهيب كانا حاضرين في بلاغة الخطاب الوعظي الإرشادي الأخلاقي عند الحارث المحاسبي. وقد اعتمد عليهما كل الاعتماد في كتابه القصصي الشيق " التوهم "، الذي وصف فيه

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب – بيروت، ص 63- 66- (بتصرف).

الجنة والنار وصفا بصريا حيا وحسيا. وقابل فيه بين مشاهد الجنة ومشاهد النار، في معرض مقابلته بين آيات الجمال و الرحمة، وآيات الجلال والرهبة في القرآن الكريم. وكنا رأينا، في مبحث سابق، كيف وفق المحاسبي بين الصنفين من الآيات، و كيف قام زهده وتحققه عليهما معا، بعد أن سادت طائفة آيات الجلال والرهبة ردحا طويلا من الزمن مع الحسن البصري والبكائين والقراء. وسادت آيات الجمال والرحمة، في المقابل، مع رابعة العدوية ، التي أحدثت بذلك تحولا جذريا في مسار الزهد الاسلامي .

ونعتقد أن التحول من زهد قائم على آيات الجلال والرهبة، إلى زهد مرجعه آيات الجمال والرحمة والمحبة، هو الذي أحدث نوعا من الارتقاء والتطور إلى التصوف، بالمفهوم الذي ساد القرون الهجرية الثلاث الاولى .

وقد أشار الباحث عبد اللطيف الطيباوي إلى ذات الموضوع، فذهب إلى أن الفرق بين الزهد والتصوف الإسلاميين فرق في الفكرة؛ إذ الزاهد دوما محاط "بجلال الله وجبروته وبطشه وعقابه" والصوفي "ناعم البال في رحمته ولطفه وكرمه ومحبته" .

ويورد الباحث، في هذا المقام " قولة رابعة العدوية " رأيت النبي في المنام، فقال لي: أي رابعة: أتحبينني؟ فقلت له: ومن ذا الذي لا يحبك يا رسول الله. ولكن حبي لله لا يترك مجالا في قلبي لحب مخلوق أذكره "[1] .

ولما جمع الحارث المحاسبي بين آيات الجلال والرهبة وآيات الجمال والرحمة، وتحدث عن مقامي "الخوف" و"الرجاء" معا، وفصل فيهما، ووحد بينهما. وفق بذلك بين زهد الأسلاف الذي بلغ مبلغ النضج والاختمار مع الحسن البصري، وبين تصوف رابعة العدوية، ومعروف الكرخي وذي النون المصري وغيرهم، فكان بحق إمام مدرسة بغداد في الزهد والتصوف الاسلاميين .

ويجب الاشارة في هذا السياق إلى أن الزهد الذي نتحدث عنه ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا، بل هو معنى يتحقق به الانسان، ويجعله صاحب

---

[1] عبد اللطيف الطيباوي، التصوف الاسلامي العربي ، بحث في تطور الفكر العربي، دار العصر للطبع والنشر ، مصر ، ص 27.

نظرة خاصة للحياة الدنيا، يعمل فيها ويجتهد ، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه، و لا يدعها تصرفه عن طاعة ربه .. [1].

وتلك كان السمة المميزة للزهد الاسلامي، ممثلة في نماذج الاقتداء الاخلاقي الحي، كالحسن البصري، الذي لم يفر من الدنيا رغم ما عاناه فيها من ويلات، لأنه كان يرى أن من واجبه " تخليق " المجتمع، وتنبيه الغافلين ووعظهم. وهو ما يدعو إلى الاعتقاد أن رسالة الزهد " رسالة أخلاقية " قبل كل شيء . [2].

لقد وجد الحسن البصري أن رسالة " التخليق " هاته لا تتنافى مع الممارسة التحققية التعبدية للانسان، بل ولا تعيقها أو تنقص من حجمها أو من وقتها. وأن من واجب الزاهد أن يعمل على تقويم نفس المسلم وتهذيب روحه وتعديل انحرافاته في علاقته بربه وعلاقته بأخيه المسلم. وقد كان حريصا على سلامة الفرد لضمان سلامة المجتمع.

وعليه، اعتبر الحسن البصري [3]أن أهم خطوة في طريق الزهد والتصوف هي تصفية النفس ومحاسبتها. وكانت تلك الخصيصة مرتكز زهد

---

[1] محمود عدل الدين سالم ، الانسان في فلسفة الغزالي و تصوفه ن دار الفكر العربي ، ص 173.

[2] توفيق بن عامر ، دراسة في الزهد و التصوف ، الدار العربية للكتاب – ليبيا – تونس 1981 ، ص 16 - 17.

[3] لقد شكل تراث الحسن البصري الفكري وأقواله وكذا الأحاديث النبوية المروية عنه في مواضيع الزهد والأخلاق مصدرا ثريا لكل من كتب في الزهد من بيانيين وعرفانيين، مما يوحي أن التفرقة بين الشريعة والحقيقة، أو بين زهد الأوائل وتصوف الأوائل تفرقة تعسفية ظالمة. لقد كتب أئمة أهل السنة في الزهد كعبد الله بن المبارك وأحمد ابن حنبل من بعده، وكذلك فعل الحارث المحاسبي. وقد اعتمدوا في جزء كبير من أبواب كتبهم على أقوال الحسن البصري، ورووا عددا لا يحصى من الأحاديث النبوية التي أسندها الحسن عن النبي (ص)، مما يدل دلالة لا مراء فيها على أن الخصام والخلاف الذي دار بين ابن حنبل والحارث المحاسبي، لم يكن خلافا عقديا أو مذهبيا أو فكريا، بقدر ما كان خلافا منهجيا وأسلوبيا وبلاغيا. (انظر: عبد الله بن المبارك، الزهد، تحقيق وتعليق حبيب عبد الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان. وانظر: أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، دار الإمام أحمد للنشر والتوزيع، ط 1، 2006 م، من 291 إلى 325).

الحارث المحاسبي وتصوفه وتحققه وتخلقه، نماها وطورها وفصل فيها وصنف فيها أبوابا وكتبا، مبدعا بذلك قيما أخلاقية، ومكتشفا أدواء جديدة لأمراض وأهواء قديمة قدم الشر الإنساني وقدم الجريمة.

وكما اختلف الأسلاف في تعريف التصوف، بحسب اختلاف أحوالهم وتجاربهم، اختلفوا كذلك في تعريف الزهد. وقد كان الاختلاف في وجهات النظر فحسب، وليس في جوهر الزهد وكنهه وغايته. وهكذا ذهب سفيان الثوري وأحمد بن حنبل وعيسى بن يونس وغيرهم إلى أن " الزهد " في الدنيا هو " قصر الأمل". وقال عبد الله بن المبارك: الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر به. وقال عبد الواحد ابن زيد: الزهد ترك الدينار والدرهم. وقال أبو سليمان الداراني: الزهد ترك ما يشغل من التتبع. وسئل الشبلي عن الزهد فقال: أن تزهد في سوى الله تعالى. [1]

وقد أشار الحارث المحاسبي إلى هذا الاختلاف في تعريف الزهد، ضمن حوارية من حوارياته حول بيان الزهد ومعناه. " قلت: فما معنى الزهد في الدنيا؟

قال : اختلف الناس في معنى الزهد.

قلت : فما الجواب عندك؟

قال : هو العزوف عن الدنيا ولذاتها وشهواتها.

قلت: ما معنى العزوف؟

قال: انصراف النفس، واعتوار الهم.

قلت: ما معنى انصراف النفس؟

قال: هو أن تميل إلى ما دعا الله عز وجل إليه بنسيان ما وقع بها من طباعها.

قلت: فما اعتوار الهم؟

---

[1] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار السلام، للطباعة والنشر بالقاهرة / مصر، ط 2 – 2003، ص 68.

قال : الانقطاع إلى خدمة المولى.

قلت : اكشف لي عن هذا ، وزدني في شرح البيان، لأعرف معنى قولك في الزهد.

قال : الزهد هو الترك والقلى والبغض. قال الله عز وجل ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴾ (الضحى الآية 3)، أي : ما تركك ربك وأبغضك. ويتفاوت الناس في ترك الدنيا..." [1].

يرى المحاسبي أن الزهد هو " الترك والبغض". وقد تبنى هذا المفهوم في بداية حياته لكونه وصفة علاجية لأزمته الروحية وأزمة القيم المجتمعية التي عاشها عصره. ولانسجامه وتوافقه مع مذهبه المتشدد والمنفر من حيازة المال، حتى ولو كان حلالا.

وإذا كان المحاسبي قد عدل وراجع كثيرا من مفاهيمه، بفعل اختمار تجربته التحققية والتخلقية، وبفعل تقدمه في السن وزوال حماسة الشباب، فإنه، بالموازاة مع ذلك، تميز بكثير من المرونة، جعلته يوافق الجماعة القائلة إن الزهد هو "برودة وقع الأشياء على القلب بأن يستوي وجودها وعدمها" [2]، مع الانتصار لمفهوم "الترك والبغض" وترجيحه له في كثير من مصنفاته. جاء في الحلية:

"أخبرنا محمد بن أحمد، وحدثني عنه عثمان ثنا أبو العباس بن مسروق، قال، سئل الحارث بن أسد عن الزهد في الدنيا، قال: هو عندي العزوف عن الدنيا ولذاذتها وشهواتها". [3]

وانسجاما مع منهجه الاستبطاني التأملي الدينامي فصل المحاسبي في روح الزهد وجوهره، ولم يقف عند تعاريفه فحسب. وقد ظل مستبطنا للحكم الشرعي ومستلهما للخبر الديني، مقتديا ومهتديا بهما، ومستقرئا ومستنبطا

---

[1] الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، مرجع سابق، ص 388 – 389.

[2] لمزيد الاطلاع على هذا الجانب، انظر: أحمد عطا، في معرض تعليقه على كتاب الحارث المحاسبي، " القصد والرجوع إلى الله" ، مرجع سابق، ص 240.

[3] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت- لبنان، ص 85 .

منهما إجابات دقيقة غاية الدقة عن إشكالات عويصة ومعقدة غاية التعقيد. يقول المحاسبي: " قلت رحمك الله، الزهد فرض أو نافلة أو فضيلة؟

قال: اختلف الناس في الزهد.

قلت: فما الجواب عندك؟

قال: الزهد على وجهين: فرض، وفضيلة. فالفرض منه: ترك الحرام ورفضه ؛ وأما الفضيلة فهو الزهد في الحلال .وهو قول الحسن البصري وغيره." [1]

نصادف لدى المحاسبي، دائما، إجابات ورؤى، مؤسسة تأسيسا " عالما" على مقدمات شرعية وفكرية ومذهبية، مصدرها تراث أئمة الاعتدال من النساك والعباد والقراء والعلماء. ولا غرابة في ذلك، فالمحاسبي كان على دراية واطلاع موسوعيين بمذاهب السلف ووجهات نظرهم و خصائص تجاربهم الروحية و العملية الأخلاقية؛ فها هو ينتصر، هنا لقول الحسن البصري في مسألة الزهد، هل هو فرض أو نافلة أو فضيلة[2]. ويذهب مذهبه في اعتبار الزهد المفروض هو الزهد في الحرام. والنافلة هي الزهد في حبس الحلال عن وجهه، وهي ذاتها الفضيلة إذا كان لها شبه بالفريضة و أصل فيها، فإن لم يكن لها أصل فلا نافلة ولا فضيلة ولا تخلق ولا تحقق ولا تقرب من الله.

ويستدل المحاسبي على رأيه و مذهبه بمسألة " الجوع " الذي اعتبره غالبية الزهاد والنساك والمتصوفة أساس مجاهداتهم، ووسيلة ترقيهم الروحي وتطهرهم. ويرى أن الله رغب في الصوم و فرض رمضان، ولم يفرض على نبيه الجوع والعطش لذاتهما، فالذي ينال جوعا وعطشا بلا صوم، فرضا كان أو

---

(1) الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 243 .

(2) الفضيلة، من حيث مدلولها اللفظي تعني الفضل والزيادة، أما في الاصطلاح فمعناها الاستعداد الدائم لفعل الخير. ويعرفها ابن رشد بقوله "الفضيلة ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير، أو يظن به أنه خير". أما معجم " لالاند " فيعرف الفضيلة بأنها " الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية" أو " الاستعداد الراسخ لإرادة الخير"، عادة فعل الخير.(انظر : محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 143).

نافلة، فليس بمأجور. ويخلص من ذلك إلى أن الله لم يفرض الجوع فريضة ولم يرغب فيه نافلة. ومن دعا الناس إلى الجوع فقد عصى الله، وهو يعلم أن الجوع قاتل، وكذلك من دعاهم إلى الشبع.[1]

وعندما ربط المحاسبي الزهد بالفريضة و النافلة، واشترط أن تكون الفضيلة نافلة لها أصل في الفريضة، فإنه ربط الزهد بأداء الشعائر الدينية، التي تُخلف بدورها أثارا ونتائج، هي عبارة عن علامات ومؤشرات تظهر في تصرفات الزاهد المتدين، زيادة أو نقصانا.. ولعل هذه الآثار ذات طبيعة سلوكية أخلاقية. وعليه، فقيمة الشعيرة التي يمارسها الزاهد تتعلق بقيمة الخلق الذي يشع وينبع منها، إذا زاد فضل الخُلُق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخُلق في سلوك " الزاهد "، إذا حَسُن السلوك حَسن الأداء، و إذا ساء السلوك ساء الأداء.[2].

ومعنى ذلك أن الزهد رسالة أخلاقية، قبل أن يكون شعائر دينية. وهو ممارسة تحققية ومظهر من مظاهر الممارسة التخلقية، من أدواتها العقل، بالمفهوم الذي أقره المحاسبي، والورع والتقوى وطهارة القلب، ومن ثمارها المحبة والمعرفة والفناء الأخلاقي، لا الإشراقي جاء في الحلية، " قيل له (أي المحاسبي): كيف تفاوت الناس في الزهد؟ قال على قدر صحة العقول و طهارة القلوب، فأفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله، وأفهمهم عن الله أحسنهم قبولا عن الله، و أحسنهم قبولا عن الله أسرعهم إلى ما دعا الله عز و جل، وأسرعهم إلى ما دعا الله عز و جل أزهدهم في الدنيا، وأزهدهم في الدنيا أرغبهم في الآخرة، فبهذا تفاوتوا في العقول، فكل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه.."[3].

---

[1] عامر النجار، التصوف النفسي، 2002، الهيئة المصرية العامة للكاتب، ص 303.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، مرجع سابق، ص53.)

[3] أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء و طبقات الأصفياء، مرجع سابق، ص: 86.

وهكذا نرى أن المحاسبي لا يدعو إلى الزهد لغرض الزهد في ذاته، لأنه ليس غاية وإنما وسيلة إلى اثنتين: الاطمئنان في الدنيا والفضل في الآخرة. إن جوهر الزهد عنده هو التحرر من الدنيا وعدم الخضوع لمتاعها، والتقلل منها لا الحرمان من متاعها. ولا تعارض عنده بين الزهد والغنى؛ فهو لم ينتقد الغنى في حد ذاته، وإنما انتقد سوء استخدام المال وكذا التعلق به. و لعل الحملة الشرسة التي شنها المحاسبي على المال وأهله، كانت نتيجة طبيعية وإنسانية لأزمته الروحية وأزمة القيم المجتمعية التي عايشها. كان أهل التقوى في زمانه يهتمون أشد الاهتمام بمسألة طعامهم، يريدونه حلالا خالصا، وكان ذلك مثار قلق دائم لديهم، يرون الشبهات والحرام في كل شيء فيزداد قلقهم حتى يبلغ بهم كراهة تناول الطعام. ذلك أن أساس التطهر عندهم كان الحلال، و الأحاديث التي استندوا إليها في هذا عديدة. والمحاسبي نفسه وصل به الأمر إلى حد القول إن سائر الأعمال من صلاة وصوم وجهاد وحج مع القيام بالطاعات، كل ذلك لا يقوم مقام تصفية الخبز". [1]

لم يكن، إذن، الجري وراء كسب المال ليحظى بتأييد أهل التقوى والزهد في مثل بيئة المحاسبي التي تطرقنا إليها آنفا. فقد اعتبروا المال وثنا من الأوثان وأصل الفساد الروحي والأخلاقي ورأس البلاء الذي أصاب المجتمع الإسلامي. ونعتقد أن خلوص المحاسبي إلى هذه النتيجة كان وراء بحثه في الأخلاق والزهد وعلم المعاملة عموما، ووراء اقتدائه بالنماذج الأخلاقية الحية " الغرباء ".

---

[1] عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص 305.

3- الأخلاق الإنسانية الصوفية عند المحاسبي بين الإقتداء بالنموذج والانفتاح على الأفق الإبداعي.

يجب التسليم، منذ البداية بأن الأخلاق الإسلامية اتسمت دوما بالمرونة والاعتدال والوسطية والروحانية والتأنيسية. وتمردت على الطابع التحكمي الذي افترضه علماء الغرب في الأخلاق الدينية عموما.

وجدير بالذكر أن الإسلام لم يهمل المصدر الإنساني للإلزام الأدبي، ولم يعتبره، عقلا كان أو ضميرا، مناقضا لمصدر الإلزام الخلقي في الدين، بل اعتبرهما مستويين لمصدر واحد. والشرعية الدينية لم تحل أبدا محل الشرعية الأخلاقية التي خلقها الله في فطرة الإنسان. والقرآن الكريم سعى إلى مطابقة " الإلزام الأخلاقي " للعقل والحكمة والحقيقة والعدالة والاستقامة وغيرها من القيم التي يتكون منها الضمير الأخلاقي ذاته.[1].

ونتيجة لذلك تميز البحث في الأخلاق الإنسانية الصوفية الإسلامية بالانفتاح والإبداع والاستجابة لنداء الحياة الصاعدة، وتجاوز حدود الجماعة والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق " الاجتماعية" كالمحبة والتضحية وبذل الذات.

وتعمل "الأخلاق الإنسانية" الصوفية لصالح البشرية جمعاء، وتجعل مثلها الأعلى هو "المحبة" و"الكمال الخلقي". ولا تقوم على العقل الجمعي بل تصدر عن أفراد عظماء، تمثل فيهم نموذج الكمال الأخلاقي الواجب الاقتداء به.

وإذا كانت " الأخلاق المغلقة " لاتسود إلا بواسطة "الدفع من الخلف"، فإن "الأخلاق الإنسانية المفتوحة " تمارس تأثيرها وإشعاعها عن طريق " الجاذبية من الأمام"؛ لأنها في جوهرها اتجاه مجدد ينزع دائما نحو المستقبل، أي أنها

---

[1] محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص(71 – 72 – 73).

أخلاق حركية مفتوحة لاتعمل إلا عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردي يعجبون به، وينجذبون إليه ويستجيبون لندائه، بوصفه بطلا L'appel du héros [1]، يمارس رسالة تخليق المجتمع وتجديد قيمه الأخلاقية وإحيائها. ولا يمكن لرسالة التخليق هاته أن تبلغ المراد دون توفر شرطين، أحدهما الالتزام العلمي بمضامين النصوص التشريعية.

وثانيهما الأخذ عن النموذج الأخلاقي الحي، بوصفه حقيقة سلوكية، متخلقة بالمعاني، وقادرة على الابداع وابتداع أساليب تخليقية، تستجيب للاحتياجات المعنوية لكل ظرف مكاني أو زماني.

وعليه فقيمة النموذج المعنوية تظهر في انجذاب فئات مجتمعية إليه، ويكون ذلك الشعور ناتجا عن وجود بَوْن سلوكي بينه وبين هذه الفئات، التي تحس بضرورة الأخذ عنه لاستدراك الفرق الخُلُقي. ولولا الانجذاب لما تمكن النموذج من تنمية روحانية المجتمع وتخليقه. [2].

وهكذا، " فالأخلاق المفتوحة " لا تخرج إلى الوجود إلا من خلال "النموذج" الحي، الذي يمثله " البطل". وهي لا تقوم على قوانين صارمة وملزمة، بل على الاستمالة والقدوة، على عكس " الأخلاق المغلقة " التي تستند إلى أوامر مطلقة وصارمة وضرورات اجتماعية.

و"الأخلاق المفتوحة" في جوهرها "نداءات" يوجهها نموذج الاقتداء الأخلاقي الحي إلى المجتمع، تمتلك من الفعالية و"الانفعالية" ما يجعلها تسمو عن "الفكرة"، وتتميز بالحركية والتطور، الأمر الذي يؤهلها إلى إبداع "مثل عليا جديدة" للمجتمع، تتسم بالأصالة والجدة، وتعول على "الخيال الخلاق". وتتصدر

---

(1) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية – المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 106.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2 1997، ص 187- 205.

عن "المحبة" لا عن الإحساس بالواجب، وتتجاوز حدود الجماعة لتمتد إلى الإنسانية جمعاء.[1].

وتأسيسا على ما تقدم، نعتقد أن المحاسبي قد توفرت فيه الشروط العلمية والاستعدادات الروحية وكمالات التجربة التحققية والتخلقية التي تجعله جديرا بتولي وظيفة تخليق المجتمع، وتجديد قيمه الروحية والخلقية وإحيائها، بوصفه "بطلا" و"إماما" و "نموذجا أخلاقيا حيا" بالمفهوم الذي تعرفنا عليه أعلاه، يبدع ويبتدع حلولا عاجلة لأمراض نفسية مجتمعية مستعصية.

وقد سبق وأن تحدثنا عن تفاصيل هذه الأمراض القلبية وطبيعة أزمة المحاسبي الروحية وأزمة القيم الأخلاقية التي عايشها، وكثرة الفتن والصراعات المذهبية والعقدية والعلمية التي عاصرها، وهول المصيبة التي ألمت بالمجتمع جراء الجري وراء الملذات وكسب الأموال واللهو والفجور والانحلال الأخلاقي والابتعاد عن كل ما هو إنساني.

ونتيجة لذلك جاءت الحلول " نداءات " روحية وإرشادات عملية، تشخص الداء وتقترح الدواء وتوزع الحقيقة الضائعة بكل تواضع وتفنن واقتدار، وأيضا باقتداء واهتداء بالشرع والبيان. يقول المحاسب "واعلم- وسع الله بالفهم قلبي وقلبك، وأنار بالعلم صَدري وصَدْرَك، وجمع باليقين همي وهَمك – أني وجدت أصل كل بلاء داخل على القلب- ضرورة- من نتائج الفضول، وأصل ذلك الدخول في الدنيا بالجهل، ونسيان المعاد بعد العلم. والنجاة من ذلك ترك كل مجهول في الورع، وأخذ كل معلوم في اليقين ".[2].

وواضح هنا أن المحاسبي لا يبتكر حلولا سحرية وقيما أخلاقية لا عهد للمجتمع الإسلامي بها، وإنما " يكتشف" وصفات أخلاقية بسيطة، لها أصل في

---

[1] زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، المشكلة الخلقية، ط 1 ، 1969 ، مرجع سابق ص 109- 110- 111.

[2] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق وتخريج وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة9، 1999، ص 165.

الدين والشرع، يزيدها شرحا وتعميقا وتأسيسا وتفصيلا وتبويبا، مستندا إلى أسسها الحضارية وبذورها المطوية من القيم والمثل والأفكار. وقد عمل المحاسبي جاهدا على استخراج القيم الضمنية الباطنة الموجودة في صميم التربية الأخلاقية لمجتمعه الإسلامي، فها هو، مثلا، يعتبر أن أصل البلاء الذي حل بالمجتمع الإسلامي هو" الفضول".

ولعلنا لا نبالغ إن نحن اعتبرنا أن كل ما خلفه المحاسبي من تراث أخلاقي جاد ورصين في علم المعاملة، ما هو إلا نتيجة طبيعية للتفصيل في مواطن هذا "الداء" المستشري في المجتمع.

ويوجز المحاسبي، هنا، الحديث عن "الدواء"، و يراه في "ترك كل مجهول في الورع، وأخذ كل معلوم في اليقين"؛ أي في تحري كل مظهر خفي وسبيل مهجور من سبل "الورع"، وأخذ ما علم يقينا أنه حلال. ويظهر من خلال هذه الوصفة الطبية، القلبية و الروحية أثر التجديد والابتكار حاضرا جنبا إلى جنب مع أثر المحافظة والتقليد، مما يعني أن الإبداع والابتداع الذي تحدثنا عنه في معرض الحديث عن الأخلاق الإنسانية المفتوحة لا يتجاوز كونه " معاينة "و" كشفا " و" مبادرة " وتكييفا " للقيمة الخلقية مع الموقف الإنساني المستجد والحاجة الاجتماعية الطارئة.

وفي هذا السياق بادر المحاسبي إلى اكتشاف حل عملي وأخلاقي للنجاة من تبعات الصراع الفكري والإيديولوجي و المذهبي و العقدي الذي احتدم بين المعتزلة والشيعة وأهل السنة والخوارج والمتصوفة وغيرهم. وقد خاض فيه المحاسبي دونما تعصب لمذهب، متبنيا رأي أهل السنة وروحانية أئمة التصوف من "الغرباء"، وأساليب "الكلام" في الخطاب دون عقيدة أهل " الكلام ".

وأما الحل العملي والأخلاقي لهذه الآفة الاجتماعية الخطيرة، هو "الرضى بالمذمة" و" كراهة المدحة ".

يقول المحاسبي: "إخواني: وإذا امتعض الناس من المذمة، وأنفوا منها، وحقدوا على الذام. ألا فراقبوا الله تعالى، وكونوا على خلافهم، وجاهدوا

أنفسكم على الرضى بالمذمة، ففيه الخلاص والصدق إن شاء الله تعالى. (..)ألم تعلم أن الذام لك لا يخلو من إحدى ثلاث خصال:

إما رجلا ذمك نصحا لك، وإشفاقا عليك. فهو عظيم المنة، واجب الطاعة. فمم امتعاضك من نصح المشفق عليك؟! لقد عظمت مصيبتك أن تغضب على من نصحك.

وأما الخصلة الثانية: فرجل غير ناصح لك، فذمك بما عرفه فيك، وعلمه منك، وأظهره بسببك الذي قد أضر بدينه، ووجب عليك قبول الحق إن كان صادقا في مقالته. فدع الوجد عليه، وبادر بالإنابة قبل الفضيحة في الآخرة كما افتضحت في الدنيا (...)

وأما الخصلة الثالثة: فرجل اجترأ على الله بباطل افتراه، وبزور يقوله عليك ليسبك به، فقد أتى البائس على نفسه. وأما الذي نلت من أذاه وقول الزور فيك فيما اكتسبت يداك، وعقوبة الذنوب، وكفارة المساوئ، وأجر عظيم يساق إليك.

إخواني: فاغتنموا نفع المذمة، فانه بلغنا عن بعض أهل العلم قال: "حسناتك من عدوك اكثر من صديقك." [1].

يعتقد الباحث والمحقق عبد القادر أحمد عطا أن تحذير الإمام أحمد بن حنبل (ض) الناس عن المحاسبي كان سببا في نضوج فلسفة المدح والذم عنده. ويرى أن المحاسبي استفاد من هذه الواقعة، وجاء كلامه في الذم والمدح وكأنه خواطر نفسية. [2].

ونعتقد أن ذهاب المحاسبي هذا المذهب مظهر من مظاهر تمرده على قيم اجتماعية وعلمية كانت سائدة آنذاك، تنتصر للمناظرة والجدال والمراء

---

[1] الحارث المحاسبي. الوصايا، تحقيق و تعليق و تقديم، عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 183 -184 -185.

[2] انظر: عبد القادر أحمد عطا، في معرض تعليقه وتحقيقه لكتاب الحارث المحاسبي، الوصايا، مرجع سابق، ص186 – 187.

ومقارعة الحجة بالحجة، بل ومقارعتها بالسيف والسوط والسجن، ولا داعي للخوض في محنة الإمام أحمد بن حنبل، في مسألة " خلق القرآن "، في هذا المقام.

ويبدو أن المحاسبي قد تفطن إلى أصل الداء، بعد توسله بمنهجه النفسي الاستبطاني الدينامي. ويتلخص أصل الداء في آفتين علميتين قاتلتين، وهما "التجريد" و"التسييس".

وعليه جاءت الممارسة التخلقية التغييرية لدى المحاسبي قطيعة مع مظاهر "التسييس والتجريد"، وانتصارا "للمبدأ التقويمي" الذي يستند في التحصيل والتوصيل إلى نماذج أخلاقية حية (مقتضى الاتباع). وهكذا تمردت الممارسة التخلقية عنده على التسييس وأخذت بالتأنيس (التخليق). يقول المحاسبي: "أيها العابد: تدبر ما وصفت لك من خبايا النفوس هل تجد شيئا منها؟ أم أنت طاهر من كلها؟ أم اجتمعت كلها فيك جميعا؟

وتدبر ما وصفنا من أخلاق الصادق عند المدح والذم. هل تجد فيك شيئا منها؟ أو تزعم أنك أكملتها بكلها؟

أيها العابد: إنك من فقراء آخر الزمان، ومن نفاية الأمة، لا أحسبك تقوى على هجران المادح، والإحسان إلى الذام.

هذا والله يمنّ على من يشاء من عباده، وإن الذي وصفنا من أخلاق الصادق لبعيد عن أمثالنا، فليتك أيها العابد لا تحجب بالتعظيم لك ولا ترتاح بالمدح الباطل.

وليتك لا تزيد المادح مودة وبرا، لإفراطه في مدحك.

وليتك أوداجك لا تنتفخ غضبا من المذمة.."[1].

ويقودنا النظر في هذه النماذج الأخلاقية والوصفات القلبية إلى مسلمة مفادها أن المحاسبي يحاول أن ينقل إلى قلوب مريديه ذلك الصراع الذي عاشه طوال تجربته التحققية والتخلقية، في داخله بين " الروح "، مبدأ الخير في

---

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق وتعليق وتقديم، عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق 192.

الإنسان، وبين " النفس "، مبدأ الشر فيه. وكتاب " بدء من أناب إلى الله " وغيره يجلي لنا هذا الصراع المأساوي الذي لا يفتر في أعماق البشر، والذي أدى عند الصوفية إلى ولادة ما سمي بالمقامات الصوفية.

و"المقامات الصوفية" في الواقع ليست سوى مواقف تنتج عن الصراع المذكور. والصراع صراع دائم، لأن الكمال غير محدود، وغرائز الإنسان وأمراضه القلبية وأهواؤه لا يمكن القضاء عليها تمام القضاء. والصراع أيضا صراع فردي، بيد أن الإنسان الذي يعيشه يخضع للمؤثرات الدينية والاجتماعية، لأنه صاحب عقيدة ومذهب[1].

ومن هنا فان المقامات والأحوال الصوفية ليست مجرد مدارج سلوك صوفي فحسب، بل هي طريق صحيح للوقاية من آفات النفس والقلب و"تخليته" من كل رديء، و"تحليته" بكل خير، مما يؤدي إلى الكمالات الأخلاقية .[2]

وإذا كان المحاسبي لم يحفل كثيرا بتسمية المقامات والأحوال، لأن كلامه كان جامعا ومانعا، فانه مهد الطريق لتلامذته ومريده للتفصيل أكثر في المقامات والأحوال. وقد ظل كلامه ورأيه حجة ومذهبا، لأنه حسم في كثير من المسائل التي اختلف فيها مشايخ الصوفية، من مثل اختلافهم في جواز دوام الحال أوعدم جوازه. والمحاسبي ممّن يجيزون دوام الحال .

وأخيرا، فإن الممارسة التخلقية عند المحاسبي هي رحلة شاقة من التطهر والتصفية والتنقية، تؤدّي في نهايتها إلى الفناء الأخلاقي، لا الفناء الإشراقي الغنوصي.

والطريق إلى الفناء أحوال، والأحوال سريعة الزوال، يفضي الأدنى منها إلى الأعلى. والفناء فناء الأوصاف المذمومة والاتصاف بالأوصاف المحمودة. وهذا

---

[1] عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين، الحارث المحاسبي، مرجع سابق ص 438- 439- 442.

[2] عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص276.

يعني اتصاف النفس بأضدادها من الصفات الحميدة فيما عرف بجانبي "التخلي" و"التحلي".[1]

[1] عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفيه المسلمين والعقائد الأخرى، دراسة مقارنة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، يناير1979، ص172.

الفصل الثاني

الرؤيا الجمالية الإبداعية عند المحاسبي

1 – الرؤيا الجمالية عند المحاسبي وعالم " الإمكان " كتاب "التوهم" نموذجا.

1 – 1 – دلالة العنوان " التوهم "

1 – 2 – كتاب "التوهم" وإشكال الجنس والنوع الأدبيين.

1 – 3 – " التخييل " و " التصوير البصري " في كتاب " التوهم ".

2 – الر ؤيا الجمالية عند المحاسبي والطاقتان البلاغية واللغوية.



الفصل الثاني

الرؤيا الجمالية الإبداعية عند المحاسبي .

نسلم، منذ البداية، بأن الرؤيا الإنسانية الصوفية (التخليق) ليست بالضرورة هي الرؤيا الجمالية الإبداعية، رغم اشتراكهما في البعد "التأنيسي" وثوقهما إلى تحقيق " إنسانية الإنسان ". كما أن القيمة الخلقية تختلف في طبيعتها عن القيمة الجمالية؛ فالقيم الثلاث: الحق والخير والجمال كل منها يعود إلى عالم معين. ومن التعسف وصف عالم بقيمة عالم سواه، فقيمة "الحق" تختص بعالم الواقع الفعلي، وأما قيمتا "الخير" و"الجمال" فتختصان بعالم "الروح"، وهو عالم الممكنات التي لم تظهر في الواقع ظهورا فعليا. ومن الخلط أن نطلب من "الجميل" أن يكون "خيرا" ومن "الخير" أن يكون "جميلا"، ذلك أن الحكم الخلقي استبطان لمصادر الخير والشر معا، من أجل تجنب الشر والتغلب عليه، بينما "الحكم الجمالي" لا يستهدف سوى " المتعة " المباشرة. والجمال بوصفه موضوعا للتجربة الإنسانية ليس مجرد حق أو تعبير عن المثالي أو رمز للكمال الإلهي، أو مظهر حسي للخير، بل هو حسب الفيلسوف جورج سانتيانا، " مركب متوازن من صنفين من صفات نظرية الجمال؛ وهما "النقد" و"الاستيتيقا" (علم الجمال). فالنقد يتضمن الحكم، وتتضمن " الاستيتيقا " الإدراك الحسي، بحيث نصل في النهاية، على مستوى التلقي، إلى الإدراك النقدي والتذوقي وإلى إدراك القيم الجمالية. [1].

ويغذو الذوق، وفق هذا المفهوم، معيارا للقراءة و أداة للحكم على أعمال معينة بناء على مرجع عام يحدد بكونه " قيمة " أو " قيما " ما.

---

[1] جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، تخطيط لنظرية في علم الجمال، ترجمه محمد مصطفى بدوي وزكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ومؤسسة فرانكلين، القاهرة+نيويورك، ص: 15-16-19- 42- 43 (بتصرف).

والحكم يستند إلى القيمة، أي أنه معلل بالقيمة، و إن كانت القيمة ذاتها غير معللة. وبناء على ذلك " فالنقد " أو " القراءة " لا تستهدف دراسة التصنيفات الأدبية والحيل اللغوية البيانية فحسب، ولكنها تدرس خصائص النشاط الإبداعي في عمليتي القراءة والكتابة. وبعبارة أخرى إنها لا تدرس نظما أو هياكل ولكنها تدرس حركة وتحاول استخلاص مبادئ هذه الحركة، متوسلة بالتجربة الجمالية المتميزة بالشمول و البقاء وإشباع جميع الرغبات والحواس، لدرجة كافية لإشعار القارئ بالرضى والامتلاء.[1]

ومن هذا المنطق يصبح الذوق طريقا للمعرفة، يجمع بين التقييم والتفسير، وبين العلمية و الفنية، و بين الأحكام العامة و الجزئية.

ويتبادر إلى الأذهان، من خلال هذا التصور المجرد، أن هناك تضارب بين الأخلاقي والجمالي بل وقطيعة بينهما. ولكن الأمر عكس ذلك؛ فقد أثبت الجمال أنه قادر على إيصال المضامين الأخلاقية في أحسن حلة وأبهى صورة، حتى تحقق مهمة " التخليق " المنوطة بها. وخير مثال على ذلك هو إنتاج الحارث المحاسبي الذي وفق بين المحتوى الخلقي والشكل الجمالي، كما وفق بين الرؤيا الإنسانية الصوفية والرؤيا الجمالية الإبداعية وبين " التخليق " و" التأديب".

ولكن يبقى للقيمة الخلقية و الفضيلة عموما دور حاسم في تقييد الرؤيا الجمالية الإبداعية، لأن أداة القيمة الخلقية وهي "العقل العملي" تستبعد كثيرا من مظاهرالخير الجمالي، بغية تحقيق أقصى ما يمكن من السعادة. وبذلك فإن مقدار ما في اللذة الجمالية من قيمة يعتمد على مدى تأثيرها على سعادة الإنسان.

وعليه فإن للأفكار الخلقية تأثيرعلى الأحكام الجمالية. وإن الإحساس بما هو عملي يحدد القيمة الخلقية للجمال و يحدد وجودها من حيث هي خير جمالي. وتصبح مراعاة " المناسبة " في هذا المجال شرطا ضروريا لتحقيق التوازن

---

[1] شكري محمد عياد، مبادئ في علم الأسلوب العربي، مقدمة في أصول النقد (دائرة الإبداع)، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر، ص 30- 57- 87.)

بين الجمالي و الأخلاقي، إذ الأشكال (التعبيرية) التي تبعث على اللذة تتحول إلى نقيضها حينما تتعارض تعارضا حادا مع العقل العملي.[1]

1- الرؤيا الجمالية عند المحاسبي و عالم "الإمكان" كتاب "التوهم" نموذجا.

"في العالم الواقعي كائنات فعلية لو وصفت كما هي واقعة، لكان ذلك الوصف تقريرا عن " الحق "، وهو من شأن العلم والعلماء؛ لكن هناك كذلك ممكنات يمكن للعقل الإنساني أن يتصورها واقعة بدل هذا الواقع الفعلي، فإن أخرجنا من هذه الممكنات صورا – باللون أو بالصوت أو بألفاظ اللغة أو بالحجر - بحيث جاءت هذه الصور محققة لما كنا نود أن يكون، كانت هي آيات الجمال التي تستريح النفس لرؤيتها حاسبة أن نشوتها صادرة عن الآية الفنية الماثلة أمامها، مع أنها نشوة منبثقة من ضميرها وصميمها، وذلك حيث تصورت للشيء المعين مثله الأعلى، فلئن كان إدراكنا للواقع إدراكا "للحق"، فإدراكنا لجمال الفن هو إدراك "للقيمة" التي أضفناها إلى الأشياء من نماذجنا الروحية المثلى، التي استعرناها من عالم الإمكان لما رأينا عالم الواقع قد قصر دون إخراجها إلى عالم الوجود الفعلي " .[2]

يمنحنا هذا التصدير، بحمولته المفاهيمية الدقيقة، المشروعية للحديث عن "عالم الإمكان" عند متصوفة الإسلام، وعند المحاسبي خصوصا. فقد استعملوا "عالم الإمكان" لأول مرة في تاريخ الإسلام، ولذلك طوعوا اللغة وحولوها من خشونة الألفاظ إلى عذوبة الألحان. وتوسلوا إلى عالم الإمكان بالأفعال الإنجازية. ونظروا إلى التوحيد على أنه طريق يسلكه المريد ويتدرج في مقاماته وأحواله. في حين اقتصر علماء الكلام على الاستدلال والبرهنة عليه

---

[1] جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، تخطيط لنظرية في علم الجمال مرجع سابق، ص 235-236.

[2] جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، تخطيط لنظرية في علم الجمال، مرجع سابق، ص 25.

دون سلوكه. وفرق عظيم بين السير في طريق عالم الإمكان باستعمال التوهم، وبين الإمكان في العقلانية فحسب. وحتى يتضح مقصود عالم الإمكان، نلفت الانتباه إلى كتاب " التوهم " للحارث المحاسبي، بوصفه أول تصور متكامل لنمط من المنطق لم تتضح معالمه حتى الآن، وهو منطق الإرادة ، الذي يوصل إلى عالم الإمكان. [1] . وهناك يتفجر الدال. وتتمرد اللغة على المتداول، مثيرة إشكالات جمالية وبلاغية وتجنيسية مخصوصة، فكيف ذلك؟

1 – 1 – دلالة العنوان (التوهم):

يدور الكتاب حول فكرة جريئة، وهي رحلة إلى الآخرة بالوهم، أو هي رحلة وهمية إلى الآخرة، حيث الثواب والعقاب، والجنة والنار والصراط والحساب..، يرينا فيها المحاسبي بصورة حسية ما أعد الله فيها للمحسنين من لذات ونعيم، وللمذنبين من أهوال وجحيم. ويصف كل ذلك " بخيال حسي حار" [2]، مستمدا مادته الحكائية وتفاصيل صوره من القرآن الكريم، فتصويره تفسير للتصوير القرآني ليوم البعث.

وتظهر في الكتاب نزعة عقلية كما الشأن في باقي الكتب الأخرى. ويبدو من عنوانه أنه يدعو إلى سياحة عقلية محايدة، أو كما يقول هو " فتوهمك ذلك في الدنيا بعقل فارغ وشفقة على ضعف بدنك، مخففا للمرور عليه

---

[1] أنظر: عبد القادر قنيني، مقدمة كتاب جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق- بيروت- لبنان 1999، ص 5 .

[2] لا مجال للحديث عن التجربة الجمالية دون استحضار وظيفتها التواصلية، و دون الإيمان باتحاد و التئام "الواقع" "بالخيال"، إذ لا مبرّر إطلاقا للفصل بينهما، حيث أن الخيال بدل أن يعارض الواقع، ينقل لنا مظاهر الواقع " بتعبير اف. ايزر ". و من ثم يكف عالم الخيال (عالم الإمكان) عن كونه عالما في ذاته، ليصبح أفقا يكشف لنا معنى العالم من خلال نظرة الآخر. و عليه، يصير العالم أفقا للخيال، و يصير الخيال أفقا للعالم (انظر: الخيال الادبي، تقديم و ترجمة: د. رشيد بنحدو، ط1، 2003).

(أي الصراط)، فإن أهوال يوم القيامة إنما تخفف على أولياء الله عز وجل الذين توهموها في الدنيا بعقولهم.." [1].

إن أول سؤال يتبادر إلى أذهاننا منذ الوهلة الأولى، أي منذ قراءة العنوان "التوهم" هو لماذا استعمل المحاسبي، وهو المعروف بمنهجه العقلي العملي الدينامي، مصطلح "التوهم" الذي نكن له انطلاقا من ذوقنا المعاصر، كل الازدراء والاحتقار لكونه مرادفا للخداع ويحمل في طياته دلالة الكذب والافتراء. وكنا نتساءل ونحن نقرأ كتاب "التوهم" القراءة الأولية، لماذا لم يستعمل المحاسبي بدلا عن هذا المصطلح مصطلح "التخيل" مثلا ؟

ولكن قبل الإجابة عن مثل هذه الإشكالات ذات الحمولة المعاصرة، نشير إلى ضرورة التخلص من المقولات المعاصرة حول طبيعة "الخيال" ومفاهيمه، من أجل معالجة نص نثري قديم، كتب وفق رؤيا جمالية وذوق أدبي وبلاغي يختلف بكل تأكيد عن ذوقنا المعاصر.

وعليه يجب الرجوع إلى البحث عن الدلالات العربية لكمة " الخيال " لمعرفة السر في استخدام المحاسبي لفظة " التوهم ". ونستعين في هذا المقام بكتاب " الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب " للباحث جابر عصفور.

لم تستطع الدلالة العربية القديمة لكلمة "الخيال" أن تعانق المفهوم المعاصر للخيال. وهو القدرة على تكوين صور ذهنية لأشياء غابت عن متناول الحس. ولكنها ربطت الخيال "بالشكل" و"الهيئة" و"الظل". وهناك مادة لغوية هامة في التراث وهي "التخييل " يمكن أن تعد بمثابة المقابل الدقيق لكلمة(imagination) التي تدل على عملية التأليف بين الصور وإعادة تشكليها .

---

[1] الحارث المحاسبي، التوهم، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، ط 1، 1986 ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ص 414 .

و"التخيل" ترادف لغويا " التوهم". و"التمثل"، تقول تخيلته فتخيل لي، كما تقول تصورته فتصور. وتوهم الشيء تخيله وتمثله سواء أكان في الوجود أم لم يكن.

ولكلمة "التخيل" بهذه الدلالة شواهد من الاستعمال اللغوي في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة وخاصة عند المعتزلة ومن تأثر بهم كابن قتيبة أو ابن المعتز. ويبدو أن استخدام مادة " التخيل " على النحو المتصل ببعض الظواهر النفسية التي يمكن إدراجها تحت ما نسميه الآن سيكولوجية الإدراك، تجعل الباحث جابر عصفور يفترض أن الدلالات الحسية القديمة " للتخيل" اتسعت وصارت قابلة لاستيعاب عمليات عقلية أو ذهنية، بفعل استفادة المتكلمين من معارف الفلاسفة وخبراتهم.

ونشير إلى أن الكندي، وهو أول فيلسوف عربي متميز، استعمل في رسالته "حدود الأشياء ورسومها "لفظتي "التوهم" و"التخيل" بوصفهما مترادفتين عربيتين تقابلان الكلمة اليونانية الآرسطية (Phantasia) و هي المحاكاة.[1].

يتضح جليا أن "التوهم" هو ذاته "التخيل" و"التمثل" في الدلالة العربية القديمة، مما يعني أن المحاسبي كان منسجما مع الثقافة اللغوية والبلاغية والبيانية لعصره، ولا عجب في ذلك، فقد كان ذا ثقافة موسوعية، مكنته من تأسيس خطابه الصوفي الأخلاقي وأيضا الأدبي تأسيسا متكاملا، لااختلال فيه ولا إسراف ولا اضطراب.

ولما كان المحاسبي مجددا، صاحب رؤيا جادة. فقد أقصى من مصطلح "التوهم" كل الدلالات السلبية والمشينة التي لا تليق به، بوصفه تمثلا و تخيلا ومشاهدة لعالم غيبي مقدس.

---

[1] جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1992 ، ص 15- 16.

وهكذا خلصه من دلالة تشكل " الأوهام الكاذبة في النفس"، وجعله "تشكلا لصور صادقة في النفس"، لا خداع فيها. و كأننا بالمحاسبي يريد أن يجعل " للمشاهدة " و" التجلي " عقلا، و" للتخييل "[1] بصيرة.

وعليه "فالتوهم" و"التخيل" و"التمثل" أدوات للرؤيا الجمالية و الإنسانية. وقد رأينا من قبل كيف قامت هذه الرؤيا على مبدأي "التأييد"، و "الصدق"، وعلى سمة "المشاهدة" أو"التجلي" أو "الكشف".

والرؤيا الإنسانية الصوفية والجمالية هي، كما سبق القول، جعل اللامرئي والغيبي والأخروي قابلا للرؤية والتصور والتصوير والتمثل والتمثيل عن طريق المشاهدة القلبية لا العينية. وهي ذات أبعاد تخييلية .

وقد رأينا كيف أعطى المتصوفة "التخييل" دلالات أشمل وأعمق من الخيال،الامر الذي جعل باحثا وشاعرا معاصرا كأدونيس يعتبره انسجاما مع اعتقاد المتصوفة، ضربا من رؤية الغيب. والغيب الذي يقصده أدونيس ليس نقطة

---

[1] تقودنا هذه النتيجة إلى اعتبار كتاب "التوهم" للحارث المحاسبي نمطا من الكتابة الإبداعية التي تندرج ضمن "الادب العجائبي" أو "الأدب الخوارقي"، حيث يخترق الخيال الخلاّق حدود المعقول و المنطقي و التاريخي و الواقعي. ونتبع في هذا المقام ما ذهب إليه الباحث كمال أبو ديب من تصنيف " كتاب العظمة" للإمام الغزالي ضمن الادب العجائبي، لأن الكتاب يُخضع ما في الوجودالإنساني من الطبيعي إلى الما ورائي لقوّة واحدة فقط هي قوّة الخيال المبدع المبتكر. و نحن بدورنا نعتبر كتاب " التوهم" للحارث المحاسبي ينحو هذا المنحى الابداعي و التخييلي، بل نذهب إلى حدّ اعتباره نموذجا اقتدى به كل من الغزالي و أيضا أبي العلاء المعري في رسالة الغفران. و كنا قد أشرنا من قبل إلى أثر الحارث المحاسبي في كل تصانيف الغزالي، الذي ذهب إلى حدّ تبطّن كتاب "الرعاية" للمحاسبي.

وعليه نتفق مع كمال أبو ديب في الحجج التي أوردها في معرض دحضه لادّعاءات بعض المستشرقين والباحثين الغربيين، أمثال" إرنست رينان" الذي وصف الساميين و منهم العرب بأنهم لا خيال لهم، عالقون في الحسّي المباشر المدرك دون جهد.

إن كتاب " التوهم" و كتاب "العظمة" و "منامات" الوهراني، و رسالة الغفران للمعري وأدبيات الإسراء والمعراج و"ألف ليلة وليلة" تؤكد بجلاء إسهام الإبداعية العربية في ابتكار فن أدبي جديد هو فنّ العجائبي، فن اللامحدود واللامألوف، فن المتخيل الذي لا تحدّه حدود.(انظر: كمال أبو ديب، مجلة فصول، م14، ع4، شتاء 1996 القاهر، ص222).

نهائية بل عالما يتحرك بلا نهاية، ويتجلى وينكشف بلا نهاية. وكلما ظن الصوفي أنه يعرفه ازداد جهلا به و شوقا إليه في آن [1]. ولاشك ان هذا العالم المتحرك بلا نهاية هو عالم الإمكان الذي استطاع المحاسبي ان يخرج منه صورا بصرية حية وحسية، بواسطة لغة مخصوصة متعالية عن كل ما هو متداول، ومهتدية في نفس الآن بالمتداول على مستوى البلاغة و طرائق التعبير و الذوق الفني و الجمالي العام.

1- 2- كتاب " التوهم " و إشكال الجنس و النوع الأدبيين.

إن إشكال النثر العربي القديم هو إشكال قراءته وفهم طبيعته المتنوعة والمتشعبة المتمثلة في الأنواع السردية التي تبتعد عن جمالية الشعر وفي النثر الفني الذي تلتقي بلاغته ببلاغة الشعر، مع احتفاظها بخصائصها المميزة لها.

ونسجل أن النقد العربي القديم لم يلتفت إلى القسم الأول لأسباب كثيرة، وظل اهتمامه بالقسم الثاني(النثر الفني) مقتصرا على الكتابة الديوانية والسلطانية العارية من أي وظيفة إبداعية. وبقي وعيه الأجناسي Concience génereque ضيّقا ومحدودا. [2]مما جعله لا يلتفت إلى كتابات سردية من قبيل كتاب " التوهم " الذي نظر إليه بوصفه محاولة تعليمية أو ترفا عقليا لا يليق بالمحاسبي صاحب التصانيف الجادة في علم المعاملة، متغافلا عن قيمتي الكتاب العلمية و الجمالية اللتين اتحدتا في قالب تعبيري طريف، تناول فكرة جريئة و هي رحلة وهمية إلى العالم الآخر (الجنة والنار) وهي الفكرة التي تحولت مصدر إلهام لمن جاؤوا بعده، ونخص بالذكر أبا العلاء المعري في " رسالة الغفران" [3]

---

[1] علي أحمد سعيد ادونيس، مقدمة الشعر العربي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 5 ، 1986، ص 132.

[2] محمد مشبال، بلاغة النادرة، منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، مطبعة أدو المغرب- تطوان، ط1 1998، ص5 .

[3] أنظر : أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، بيروت – لبنان ط1، 1990 م.

وإذا كنا نتفهم الأسباب والظروف وطبيعة المعايير النقدية وأفق الذوق الجمالي الذي حال دون التفات القدماء إلى مثل هذه الأجناس الأدبية، فإننا في المقابل لا نجد أي عذر لمعاصرينا الذين تناولوا تراث المحاسبي بالدرس والتحليل، ولم يتفطنوا إلى طبيعة كتاب "التوهم" الجمالية، وإلى إشكاليته التجنيسية والبلاغية (الصورة الفنية) واللغوية والمعرفية أيضا.

والحق أن أول إشكال يطرحه كتاب " *التوهم*" هو إشكال الجنس والنوع الأدبيين. وإن مشكلة الأجناس الأدبية هي إحدى أقدم مشاكل الشعرية، حيث أثار تعريف الأجناس، منذ القدم، وتعدادها وتبيان العلاقات بينها نقاشات حادة وكثيرة.

وعليه، ينبغي أولا الابتعاد عن المشاكل الزائفة وتعريف الأجناس بأسماء الأجناس، لأن هناك أجناس لم تحظ باسم أبدا. بينما امتزجت أخرى تحت إسم وحيد، رغم الاختلافات بين ميزاتها. ولذلك فإننا لا نستطيع تعريف الجنس بناء على قاعدة التسميات فحسب، بل يجب أن تتم دراسته انطلاقا من خصائصه البنيوية وليس انطلاقا من أسمائه[1].

ويعفينا مثل هذا الطرح من مشقة البحث عن اسم معين لمثل هذا النوع من الحكي الموجود في كتاب " التوهم "، الذي قد نتوه في تعداد أسمائه كما هو الشأن لأنواع سردية قديمة أخرى كالنادرة مثلا. وسواء سمينا هذه الحكاية " التوهم " المرتبطة بعالم الآخرة بأدب "المشاهدة" أو قصة "الآخرة" أو ما شابه، فإن ذلك لا يحل إشكال الجنس والنوع الأدبيين. فالتجنيس عملية واقعة في صميم النقد،وهي ذات خلفيات إنسانية يصعب حصرها في مجرد التسمية أو المقارنة المؤتلفة أو المختلفة. إنها الإمكانيات الفكرية الرحبة التي يشغلها المبدع تبعا لطبيعة الإبداع الذي يكون بصدد مقاربته، غير أن هذه الرحابة لا تتناقض و الإمكانيات الموجودة في النص الأدبي[2].

---

[1] تزفيطان تودروف، الأجناس الأدبية، ترجمة: جواد الرامي، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 18 أبريل 1999، ص 145 .

[2] محمد أنقار، دولار زيد: عن التجنيس و النوع و المقارنة، مجلة مواسم، عدد.....، ص 9.

والجنس باعتباره معيارا يوجه عملية الإبداع و النقد معا لا يستند إلى أية قاعدة أو قانون جاهز، يحد من حرية المبدع و المتلقي معا. بل هو في نهاية المطاف معيار تنظيمي يستحضره المبدع، كما يستحضره المتلقي في أثناء كشفه عن بلاغة نص ما، و بذلك تصبح وظيفته " استكشافية ".[1]

والجنس الأدبي وفق هذا التصور مكون من مكونات التواصل والتفاعل الأدبي الذي يرسم " أفق انتظار " القارئ، ذلك الذي يشكل عقدا ضمنيا ينعقد عن وعي من جانب الكاتب وعن غير وعي من جانب القارئ، ويمتثل الثاني بمقتضاه للأول في خصوص توجيه فهمه.[2].

وللخروج من هذا الإطلاق النظري نتبنى اقتراح الباحث سعيد يقطين لمفهوم "الحكائية " الذي يعني به المقولة الجنسية الخاصة بجنس السرد. وذلك لأنه يمكننا من معاينة الطابع الجنسي المميز لجنس الخبر أو السرد. ووفق هذا التحديد تكون "الحكائية"هي الطابع الذي تشترك فيه مختلف الأنواع التي تندرج ضمن السرد، إنها العنصر الثابت الذي يضم أي كلام يتصف بسماتها، ويلحقه بدائرة جنس السرد بغض النظر عن الزمان والمكان.[3].

وبديهي أن نصنف كتاب "التوهم" ضمن جنس " الحكائية "، لكونه يتوفر على مكونات وشروط " الحكاية" [4] بالمفهوم المتعارف عليه اليوم. الذي يضم شبكة من المقولات الفرعية التي إذا توفرت في أي عمل، وبأية صورة أمكننا القول إنه ينتمي إلى جنس " الخبر" أو "السرد".

---

[1] محمد مشبال، البلاغة و مقولة الجنس الأدبي، مجلة فكر و نقد ،عدد.....، ص 72.

[2] محمد بن عياد، التلقي والتأويل (مدخل نظري)، مجلة علامات، العدد 10، 1998، ص14 .

[3] سعيد يقطين، قال الراوي (البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997،ص12.

[4] الحكاية مجموعة من الأحداث أو الأفعال السردية تتوق إلى نهاية، أي أنها موجهة نحو غاية، وهي تنتظم في إطار "سلاسل" تكثر أو تقل حسب طول أو قصر الحكاية. كل سلسلة " Séquence " يشد أفعالها رباط زمني منطقي (انظر: عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار توبقال للنشر، ط 2، 2006، ص 39.

وتتلخص هذه المقولات في:

1- فعل أو حدث قابل للحكي.

2- فاعل أوعامل يضطلع بدور ما في الفعل.

3- زمان الفعل.

4- مكانه أو فضاؤه.[1]

1- 3- " التخييل " و" التصوير البصري " في كتاب " التوهم ".

توصلنا إلى أن " التوهم" و"التخيل" و" التمثل" مترادفات لغوية في النقد العربي القديم، تتصل ببعض الظواهر النفسية التي ندرجها تحت سيكولوجية الإدراك، وهي قابلة لاستيعاب عمليات عقلية أو ذهنية معينة.

ورأينا كيف يمكن لكلمة "التخييل" أن تستوعب الدلالة المعاصرة لكلمة (imagination) التي تدل على التأليف بين الصور وإعادة تشكيلها. وهذا يحيلنا بالضرورة إلى ارتباط التخييل بالتصوير البصري للمدركات سواء كانت حسية أو مجردة، مرئية أو غير مرئية، واقعية أو غيبية. ونستحضر في هذا المقام كتاب "التوهم" للحارث المحاسبي. الذي نحا منحى تخييليا، صوّر فيه تصويرا بصريا حسيا عوالم غيبية أخبر عنها القرآن الكريم وصورها في أحسن بيان. وجاء "التوهم" بوصفه مشاهدات قلبية لمثل هذه العوالم الآخروية الغيبية التي تتقابل فيها آيات الجلال والرهبة (الحساب والعقاب والعذاب) مع آيات الجمال والرحمة (الثواب ورؤية الله بالابصار والجنة والنعيم).

وحتى لا نطالب كتاب "التوهم" للمحاسبي بما ليس فيه، متأثرين في ذلك بما وصلنا من زخم نقدي ومعرفي حول الصورة الفنية والخيال الأدبي وجماليات التلقي، نعلن أن تقييمنا للتخييل والتصوير البصري في هذا الكتاب يجب أن يحترم معايير العصر الذي وجد فيه المحاسبي، ومكونات وسمات بلاغته وطرائق التعبير فيه، فأسلوب المحاسبي هو أسلوب العصر الذي بدأه عبد

---

[1] سعيد يقطين، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية ، مرجع سابق، ص 19 .

الحميد الكاتب ثم جاء ابن المقفع فاستأنف السير فيه، ثم سهل بن هارون فالجاحظ الذي تربع على عرش البيان في القرن الثالث الهجري.

ولم يكن المحاسبي غريبا عن عصره فقد درس اللغة على أبي عبيدة وغيره. ويبدو أنه تأثر في كتاب التوهم بسهل بن هارون الذي تميز أسلوبه بالتقطيع اللفظي والتكرار الصوتي والتشقيق الجدلي، وأيضا بالجاحظ الذي يميل إلى الاستطراد وتخير الألفاظ والعبارات ونشر الفكاهات وسريان روح السخرية والتشديد على المعاني الحسية ذات النزعة الواقعية [1].

والواقع أن الجاحظ كان أول من لامس الدلالات العامة لمصطلح "التصوير" في أحايين كثيرة ليشير به إلى مجرد الصياغة والتشكيل، مما يعني أن التصوير مرادف للصنع، والصورة مرادفة للشكل والهيئة والصفة. ويدل ذلك على أن مفهوم النقاد العرب القدماء للطبيعة الحسية للتصوير يمكن أن يرتبط بنظرية "المحاكاة" الأرسطية في أكثر أشكالها سذاجة [2].

ولكن ذلك لا يمنع من القول أن المحاسبي قد أبدع، وفق نفس التصور، في تصوير عالم الآخرة وما بعد الموت تصويرا حسيا. وقد أسعفته اللغة في ذلك، لدرجة أحسسنا معها بالإعجاب والمتعة من قدرته الهائلة على تصوير تفاصيل حسية ونفسية دقيقة لازالت في عالم الغيب، لم يعشها الإنسان بوصفها تجارب إنسانية.

يقول المحاسبي "فمثل نفسك بهذا الوصف إن لم يعف عنك، فلو رأيت المعذبين في خلقهم، وقد أكلت النار لحومهم، ومحت محاسن وجوههم، واندرس تخطيطهم، فبقيت العظام مواصلة محترقة مسودة، وقد قلقوا واضطربوا في قيودهم وأغلالهم، وهم ينادون بالويل والثبور، ويصرخون بالبكاء

---

[1] انظر: حسين القوتلي في معرض تقديمه وتحقيقه لكتاب العقل وفهم القرآن للمحاسبي، مرجع سابق، ص 77.

[2] جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، مرجع سابق، ص 258 – 307.

والعويل، إذا لذاب قلبك فزعا من سوء خلقهم، وتضعفت من رائحة نتنهم، ولما بقي روحك في بدنك من شدة وهج أبدانهم وحرارة أنفاسهم، فكيف بك إن نظرت إلى نفسك فيها وأنت أحدهم؟ وقد زال من قلبك الأمل والرجاء، ولزمه القنوط والإياس، وعطفت على بدنك فتقحمت في الحدقتين؛ فسمعت تفضيصهما انتقاما وبدلا من نظرك إلى ما لا يجب ولا يرضى، ودخلت النار في مسامعك، فتسمع لها فيه تقصيف وجلبة، والتحفت عليك فنفضت منك العظام، وذوبت اللحام، اطلعت إلى الجوف، فأكلت الكبد والأحشاء، فغلبت على قلبك الحسرات والندامة والتأسف.

فتوهم ذلك بعقل فارغ، وقد هاجت منه رحمة لضعفك، وارجع عما يكره مولاك وترضى عسى أن يرضى عنك. وأعذ به بعقلك، واستقله يقلك عثراتك. وابك من خشيته عسى أن يرحمك ويقيل عثراتك، فإن الخطر عظيم وإن البدن ضعيف، والموت منك قريب والله جل جلاله مع ذلك مطلع يراك، وناظر لا يخفى عليه منك سر ولا علانية، فاحذر نظره بالمقت والبغضة والغضب والقلاء، وأنت لا تشعر فرحا أو قرير العين (..) فتوهم ما وصفت لك، فإنما وصفت لك بعض الجمل(..)"[1].

يظهر من خلال هذا المقطع (الصورة السردية) إصرار المحاسبي على الجمع بين الغاية الجمالية والغاية التطهيرية التخليقية، التي تثير في النفس مشاعر الخوف والرجاء، الألم والسعادة، والتي تستمد مادتها الحكائية من الخبر الديني (القرآن والسنة). ويبدو أن المحاسبي يخاطب من خلال نصه متلقيا مخصوصا وهو " المريد الصوفي"، ولذلك آثر تشغيل الطابع الحواري داخل نصه الإبداعي، متوسلا بضمير المخاطب (أنت) الذي من خلاله يريد أن يجعل من المتلقي، تحت تأثير سمات ومكونات بلاغية طريفة، بطلا فاعلا بالمفهوم المعاصر، أو شخصية محورية في قصته التخييلية.

---

[1] الحارث المحاسبي، التوهم، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1 ، 1986 م، ص 418- 419).

ويتوسل المحاسبي بالأفعال الإنجازية والنعوت الحسية والجمل الخبرية القصيرة المتسلسلة، و"بالوصف" عموما لتصوير عالم الإمكان تصويرا بصريا، وفي نفس الآن، تصويرا يستدعي كل الأحاسيس الممكنة والحواس المتبقية من شم وسمع ولمس.. وللوصف علاقة وطيدة بالسرد وبالصورة السردية رغم الملاحظات الكثيرة التي سجلت عن التعارض القائم بينهما، والمتمثل في توقف السرد عند البدء في الوصف. ولا يتبث ذلك عند التمحيص، خاصة وأن نوعية السرد هي التي تتحكم في وظيفة الوصف [1].

ولسنا نبالغ إن نحن ذهبنا إلى أن هناك تقاطعات عدة بين الخلفية الإبداعية والجمالية التي يصدر عنها المحاسبي في هذا الكتاب وبين بعض الدراسات المعاصرة في موضوع نظرية التلقي، كالتي عند الباحث الألماني "فولفغانغ إيزر". فإذا كان كتاب التوهم يؤكد ما سبق أن قررناه في شأن الترادف اللغوي والاصطلاحي لكل من "التوهم" و"التخيل" و"التمثل" و"التصور"، فإننا في المقابل نشير إلى أن "الصورة" ارتبطت عند "إيزر" بوظيفة التصور أو التمثل الذي يتم في ذهن القارئ حين التقائه بالنص. والتحولات التي يعرفها النص في وعي القارئ. إن خطاب "إيزر" في هذا المقام يمر عبر ثلاث مراحل، الاهتمام بالطابع البصري للتصور، وبالطابع الشعوري الصورة التمثل الذي يجري في ذهن المتلقي، ثم بالصيغة التي تتشكل بها صورة التمثل الذهني.

وعندما نقرأ نصا تخييليا يفترض أن نشكل صورا ذهنية، لأن المظاهر التخطيطية للنص Aspects shématisés تكتفي بأن تجعلنا نعرف في أية ظروف ينبغي أن يتشكل الموضوع التخييلي.

---

[1] محمد برادة، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، الطبعة الأولى 2003، ص 42.

وهكذا يعتمد الطابع البصري للتصور على المعرفة المقدمة للقارئ أو المستدعاة من أجله. وبعد ذلك يعمد القارئ إلى التوفيق بين عناصر تلك المعرفة[1].

ولعل ذلك بالتحديد هو ما سعى كتاب " التوهم " لتحقيقه، من خلال حوار مباشر ومفتوح مع المتلقي الذي وجد نفسه مجبرا على الترحال في عالم الإمكان، وعلى تقمص دور الشخصية المحورية في حكاية أخروية تستمد مادتها من الخبر الديني المقدس.

2- الرؤيا الجمالية عند المحاسبي و الطاقتان البلاغية و اللغوية.

ارتبطت الرؤيا الجمالية عند المحاسبي بوظيفة الحجاج التي تهتدي بالعقل العملي. وتتوسل بالأشكال التعبيرية والسمات والمكونات البلاغية المناسبة للمقام والمحققة للتوازن بين الجمالي و الأخلاقي.

والحجاج في مفهومه العام وثيق الارتباط "بالفعل"، وهو وسيلة لتحقيق التلازم الحتمي بين نفاذ الخطاب وحدوث التغيير. وهو دليل على حصول الاقتناع الفعلي لدى المعنيين بالخيار المقدم.

والحجاج بحث من أجل ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، بهدف دفع فاعلين معينين في مقام خاص إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائما.[2]

---

[1] محمد أنقار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الإسبانية، مكتبة الإدريسي للنشر والتوزيع، تطوان، ط 1، 1994، ص38 – 39 .

[2] محمد سالم ولد محمد الامين، مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" و تطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة: عالم الفكر، المجلد الثامن و العشرون – ع 3، يناير/ مارس 2000، ص 57.

ونعلن في هذا المقام أن المحاسبي كان على وعي تام بضرورة تشغيل بلاغة حجاجية تحقق الانسجام بين الأخلاقي والجمالي وبين المحتوى المعرفي والشكل التعبيري أو المظهر البلاغي.

وعليه سنفصل القول في كل من السمات البلاغية التي توسل بها المحاسبي في إنتاج خطابه الأخلاقي، وأيضا في الأشكال التعبيرية واللغوية التي نسجت رؤياه الإنسانية الصوفية و الجمالية نسيجا منسجما و محبوكا.

إن القارئ المتفاعل مع أي نص لا بد أن ينجذب ويستجيب لمكون جمالي ما، مارس عليه هيمنته، واستحوذ على كل ملكاته النقدية، لحضوره بكثافة وبصيغ جمالية لا تتوفر في غيره، كما أن تفاعله مع النص لا بد وأن يلزمه بأن يحدد نوعيا منظوره للقراءة، فيضطره ذلك إلى استحضار حدود بلاغية وتغييب حدود بلاغية أخرى. وهكذا فالنفاذ عبر السمة والمكون إلى بلاغة الخطاب لا ينبغي أن تتم قسرا، إذ ليس من طبيعة السمة أن تفرض عنوة، بل هي تشكل تجليات فعلية للأسلوب الحيوي الذي نستكشف بلاغته، وهي تحقق إلى جانب غايات التواصل والإخبار غايات جمالية أساسها استبطان النوازع الإنسانية الدفينة التي لا حصر لها.[1].

وعليه، يمكننا أن نجمل سمات ومكونات بلاغة الخطاب الصوفي لدى المحاسبي فيما يلي:

أ- سمة الاستشهاد والاقتباس.

حرص المحاسبي على ترصيع كلامه بالاستشهاد والاقتباس من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين كالحسن البصري ومجاهد والثوري وابن منبه وغيرهم.

---

[1] محمد أنقار، البلاغة والسمة، مجلة: فكر ونقد، عدد... ، ص96 – 97 .

وسمة الاستشهاد لا تفرض نفسها فقط بسبب عادة اللجوء المستمر إلى القرآن والحديث النبوي وكبريات النصوص السلفية، بل تعتبر استجابة لحاجة فنية وجمالية للغة العربية[1].

يقول المحاسبي، مثلا: " فإذا حذر قلبه من الموت ارتقب الموت، فإذا كان للموت مرتقبا سارع إلى الاستعداد له، والاستباق إلى الخيرات قبل أن يسبقه إلى روحه مالكها.

وكذلك يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: من ارتقب الموت سارع إلى الخيرات (...) ومما يدلك على ذلك: ما روي عن كعب بن مالك رضي الله عنه حين تخلف عن غزوة تبوك، أنه قال: لما قيل: إن النبي (ص) قد أظل قافلا جعلت أتفكر، وأستعين على ذلك كل ذي رأي من أهلي، كيف أعتذر إليه لأخرج من سخطه(...) وكذلك يروى عن لقمان عليه السلام أنه قال لابنه: " يا بني أمر لا تدري متى يلقاك فاستعد له قبل أن يفجأك " (...) وقال رجل لسعيد بن أبي السائب: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت أتوقع الموت على غير عدة (...) "[2].

ب – سمة " الحوارية"

يجب الإشارة إلى أن أي بلاغة حجاجية تستهدف الإقناع والدفع إلى الفعل (السلوك الصوفي)، ولذلك يجرد المتكلم (خطيبا أو كاتبا) من نفسه محاججا (محاورا) خاصا يتناول معه أفق المخاطبين وهمومهم. والمخَاطب (بفتح الخاء) المتخيل هو دائما بالنسبة لمن يحاجج عبارة عن " بنية ممنهجة". والمتكلم (خطيبا أو كاتبا) لا يستطيع تخيل هذا المخاطب ما لم يكن على دراية عميقة بأحوال المخاطَبين الراهنة، وبموروثهم الثقافي والحضاري، وبهموم مستقبلهم.

---

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1997، ص 281 .

[2] الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط 4، ص 137 – 138.

لذا كان تصنيف المتكلم لأنواع مخاطَبية (المتخيلين والفعليين) خطة منهجية ضرورية. ولأن التصنيف مساهمة في بناء إطار شامل يضمن سلامة الطرح وتأثير الخطاب. ثم إن هذا الحوار الجدلي بين المتكلم والمخاطَب لا يتولد إلا من خلال مقولتي السؤال الأمثل والجواب الأرجح. [1]. وعليه أن يكون متعدّد الوظائف ومتداخل المستويات، تتزاوج فيه الأقوال ويتمازج فيه الاعتقاد بالانتقاد، وأن يكون عمليا تتداخل فيه الوقائع مع القيم، وأن يكون ممتداً متدرّجا يواكب تقلّب الاحوال الدلالية المتعدّدة، بحيث يتحوّل من الإجمال إلى التفصيل ومن الإشكال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور. وما يلحق ذلك من تغيّرات وتبدّلات في القيم الحُكمية حسب الاوضاع الاستدلالية، مثل التحوّل من الاثبات إلى الإنكار أو العكس. كل هذه المراتب والاوضاع و العمليات تجعل المحاور"صانعا" حقيقيا، و"بانيا" فعليا للموضوعات التي يدور عليها كلامه. [2]

والحق أن المحاسبي قد لامس مثل هذا المفهوم المتطور للبلاغة الحجاجية عند ما توسل بسمة "الحوارية"، وبنى خطابه الصوفي على الحوار الجدلي الذي قام بينه وبين مريديه، وخاصة تلميذه الجنيد البغدادي.

وقد حرص على إشعار القارئ دائما بأن الكتاب ندوة علمية حول موضوع أو مواضيع معينة يتداولها أستاذ وتلميذ، يسأل الثاني فيجيب الأول. ولعل كتبه كلها عبارة عن خلاصات للدروس التي كان يلقيها على طلابه ومريديه في فترة تدريسه لهم. [3]

يقول المحاسبي مثلا: " قلت: فبم يُنال الخوف والرجاء؟

---

[1] محمد سالم ولد محمد الأمين " مفهوم الحجاج عبد بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص 68 - 69- 71- 72).

[2] طه عبد الرحمن، في اصول الحوار و تجديد علم الكلام- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- الطبعة2- 2000، ص 37- 38.

[3] حسن القوتلي، مقدمة كتاب " العقل وفهم القرآن " ، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة 3- 1982، ص83.

قال: تعظيم المعرفة بعظيم قدر الوعد والوعيد

قلت: فبم ينال عظيم المعرفة بعظيم قدر الوعد والوعيد؟

قال: بالتخويف من شدة العذاب والترجي لعظيم الثواب.

قلت: وبم ينال التخويف؟

قال: بالذكر والفكر في العاقبة (...) "[1].

ويلازم سمة الحوارية وتلازم السؤال والجواب عند المحاسبي مظهر بلاغي آخر وهو التوليد، كما رأينا في هذا المثال.

ج – سمة التوليد والتقسيم والتحليل وتعاقب المفاهيم.

وتعمد هذه السمة البلاغية إلى تشكيل سلاسل من العلاقات التضمينية المنطقية. وإن استعمال هذه السمة يؤمن الحصول على سلاسل هرمية للقيم الصاعدة أو النازلة. وتشكل هذه القيم رؤيا توحيدية ذات جاذبية شديدة بالنسبة للمرء.[2]

يقول المحاسبي" قال سألت أبا جعفر بن موسى، قلت: رحمك الله، ما أول ما ابتدئ به الطريق إلى الله عز وجل؟

قال : الرجوع إلى الله تعالى، من حيث أراد الله ذكره.

قلت : وما معنى الرجوع إلى الله ؟

قال : التوبة يا فتى (...)

قلت : وما معنى التوبة؟

---

[1] الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان- الطبعة الرابعة، ص 64.

[2] محمد أركون، نزعة الآنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 285.

قال : الندم على ما كان من الفعل القبيح، والعزم على ألا تعود إلى ما كنت عليه من حال الإصرار على العقود (...)>>[1].

ذ- سمة التحديد (أو التعريف):

تهيمن هذه السمة البلاغية على الخطاب الصوفي للمحاسبي. وهي ذات صلة وثيقة بالحكم والأمثال. ولا نقصد هنا التحديد الجوهري أو الإنشائي، وإنما العبارات التي تثري المفهوم بشحنات روحية خلقية، سواء كانت قصيرة أو طويلة.

ونشير إلى أن المحاسبي قد عانى، في هذا الإطار، من صعوبة في تطويع العبارة للمعنى. ذلك أن النظام الاصطلاحي الصوفي يبلغ من التعقيد لدرجة يجب أن يحترم فيها شدة التناسق بين عناصره، وقوة التعالق بينها، بحيث تنتظم في مراتب المسمى الواحد، أو على اختلاف في أنواع مسميات الحقل الواحد.

ونؤكد في هذا المقام على أن للمصطلح الصوفي عموما قوة اشتقاقية لا تعدلها قوة مصطلح آخر، لأنه يملك أكبر قدر من القوة المنطقية الطبيعية التي تختص بها اللغة الأصلية، والتي تجعله أقدر على التأثير في مختلف طبقات جمهورها.[2]

وتدلنا على ذلك تحديدات المحاسبي وتعاريفه الاصطلاحية لكثير من المضامين الصوفية. يقول مثلا : " سألت عن العقل ما هو؟

وإني أرجع إليك في اللغة والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء (فيما) بينهم بالتسمية، ثلاثة (معاني).

---

[1] الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 222 - 223 .

[2] محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي (بين التجربة والتأويل) ط 1، يناير 2000، ص 10.

أحدها : هو معناه ، لامعنى له غيره في الحقيقة(..)فأما ماهو في المعنى في الحقيقة لاغيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم تطلع عليها العباد بعضهم من بعض ..." [1].

ن- سمة الحث والتحريض.

وتهتم هذه السمة البلاغية بتنمية الضمير الأخلاقي لدى الفرد. وتكاد تكون مقتصرة على أدب "الوصايا" دون غيرها. ويلبي هذا النوع الأدبي حاجتين اثنتين في وقت واحد، وهما: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"تخليق المجتمع".

وفي أدب " الوصايا " يُخَاطَب القارئ مباشرة بواسطة لغة مباشرة، آمرة أو زاجرة في آن، تستحوذ على كل ملكات القارئ فتجعله يستوعب كل القيم الروحية والسلوكية المؤدية إلى نجاة الفرد وفوزه بالآخرة. وفي هذا النوع من الأدبيات يبدو الكاتب وكأنه يقدم رسالة شخصية نابعة من أعماق تجربته الخاصة بالذات. [2]

وقد كتب المحاسبي هو الآخر في أدب الوصايا كتابه " الوصايا "، الذي كثرت فيه صيغ الأمر والنهي والحث والتحريض والترغيب والترهيب. يقول مثلا: " أف لك !! ويحك!! ما أعظم جهلك!! لا أنت من ملائكة الرب عز وجل تستحيي، ولا أنت بنظر الجبار إليك تبالي.

---

[1] الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، مرجع سابق، ص 201 – 202

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 286 – 287.

يا قوم، فتدبروا ما أصف لكم من معاصي القلوب، فإن العاملين بها قليل، والمتفقدين لها في الثرى نازلين، فراقبوا الله عز وجل إخواني، و تورّعوا عن معاصي القلوب، و تفقدوا خفيات آثامها.."[1]

ه- سمة الحكمة[2]

تعتبر سمة الحكمة مظهرا من مظاهر مبدأ التأديب الذي يبغي إيصال المعنى المنقول في صورة حكمة مخصوصة، تتوفر فيها شروط جمالية من قبيل كونها "قول جامع" و"قيمة عملية"، أي كونها تتصف ب" الإيجاز"، الذي يوافق الذوق العربي العام وخاصيته البيانية، وبالإنجاز الذي يؤدي إلى التخليق و التطهير.[3]

---

[1] الحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق و تعليق و تقديم، عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 199.

[2] الحكمة: من الفضائل الأربع الأساسية، و هي الفطنة (أو الحكمة)، العدالة، الشجاعة، العفة.

والحكمة Sagesse أو " الفطنة " Prudence تجمع في طياتها، حسب أرسطو طاليس معنى المعرفة النظرية و معنى المعرفة العملية معا.

وهي فضيلة عقلية أولا تمكّن صاحبها من حسن القيام بعمله، ذلك أنه لحسن الفعل لابّد أن نعرف معرفة صحيحة وأن نريد إرادة صحيحة. و تقوم الحكمة على العزم، Décision، و العزم مبدأ الفعل، و يتم باجتماع الفكرة و الإرادة.

وتتضمن الحكمة الروية Delibération و الحكم العملي، و التصميم أو العزم .Décision

وقد ضمّن القديس توماس Saint Thomas فضيلة الحكمة فضائل جزئية، هي: الحنكة بالتجارب الماضية؛ الاستعداد للإفادة من التعاليم والنصائح؛ التبصر بالعواقب؛ التفكر، التبصّر، الاحتياط، الاعتبار.

ويحددها فيلسوف معاصر و هو " لوى لافل L. Lavelle بكونها نوع من المعرفة تختفي فيها التفرقة بين النظرية والعمل: إنها علم الحياة الروحية الفعّالة التي تمتزج فيها المعرفة بالعمل.

(انظر: عبد الرحمن بدوي، الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات- الكويت- الطبعة الأولى 1975، ص162- 163).

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 397.

وقد حضرت بلاغة الحكمة بحدة في كتابات المحاسبي الأخلاقية الصوفية المتسمة بالإيجاز والإيحاء والبيان والإتقان والبعد عن التكلف والإنجاز الدافع إلى الفعل، أي إلى التخليق والتحقيق و"التخلية" و"التحلية" .

يقول الحارث مثلا: " إذا صليتَ فصل صلاة مُودع "[1]

ويقول: " آثر الصدق في كل موطن تغنم، و اعتزل الفُضولَ تسلم "[2].

ويقول: " تَواضَع للحق و اخضع لهُ "[3] .

و- سمة " التمثيل "

يراد " بالتمثيل " تفسير المعاني الموهومة بالصورة المشاهدة، أو كما قال بعضهم إبراز المتخيل في صورة المتحقق، والمُتوهم في معرض المتيقن، و الغائب كأنه مشاهد. وهو ذو تأثير في القلوب شديد وكبير[4].

والتمثيل البلاغي يأتي على شكل نص سردي أو سرد حواري. ويختلف عن الاستعارة التمثيلية بكونه يتجاوز العبارة والجملة المثلية والتمثيلية. ويعرف الجرجاني التمثيل بقوله " الأصل في كونه مثلا وتمثيلا هو التشبيه المنتزع من مجموع أمور، والذي لا يحصل لك إلا جملة في الكلام أو أكثر."[5]

ويدخل "التمثيل" ضمن جنس الأمثال التي اعتبرها القدماء نهاية البلاغة لقيامها على أربعة أركان، حسب قول إبراهيم النظام " تجتمع في المثل أربعة لا

---

[1] الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق و تخريج عبد الفتاح أبو غدة، مرجع سابق، ص 94.

[2] نفسه، ص 120- 121.

[3] نفسه، ص 108.

[4] أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت، ص 58 .

[5] محمد سويرتي، اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد 3، يناير/ مارس 2000، ص 47 .

تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة"[1].

ولما كان التمثيل سمة بلاغية ذات قيمة جمالية كبيرة لدى القدماء آثرها المحاسبي وشغلها باقتدار كبير، لأداء المعنى الأخلاقي في مثل مخصوص، "يشعر بمعيار سلوكي معين ويخبر بواقعة معينة"[2].

يقول المحاسبي: "مثل هذا كشجرة غرست فطابت، وطاب ثمرها، وغاصت عروقها، وعلت فروعها، وجرى ماؤها فيها، واخضر ورقها، وخرج ثمرها، إلا أنها لم تدرك، ولم تصلح، ولم تستحكم، ولم تبلغ وقت جناها، حتى إذا استحكمت وصلحت للجاني، جنى منها جناها صاحبها.

وهكذا يا فتى هذا الرجل، لم يستحكم في حكمته، ولم يصلح أن يستفاد ويقتبس منه، حتى إذا استحكم في حالاتها، و ثم في بلوغ مقاماتها، انصبت الحكمة وجرت على لسانه، وتفجرت ينابيعها من قلبه، وتمكن في حالاتها، وانتفع به المقتبس والمستفيد."[3]

ولا نشك في أن المحاسبي قد تأثر بابن المقفع من حيث الشكل في ضرب الأمثال ومن حيث المعنى في تقديم الفكرة على اللفظ.

ي- سمة الأسلوب المتوازن.

اشتهر بالتوازن الإنشائي عدد من الكتاب الذين نبغوا بين أواخر العصر الأموي وأواسط العصر العباسي أمثال عبد الحميد وسهل بن هارون والجاحظ وأبو حيان التوحيدي. وقد ذكرنا من قبل مدى تأثر المحاسبي بأسلوب عبد الحميد وسهل بن هارون والجاحظ. ومن ثم كان التوازن الإنشائي من بين

---

[1] احمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج 3، 1952، مطبعة لجنة التأليف والنشر القاهرة، ص 137.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 398.

[3] الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، تحقيق وتعليق وتقديم، عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 294.

الأساليب التي انتهت إليه من خلالهم. والتوازن هو تعادل الفقرات على نحو السجع، ويختلف عن السجع بعدم التقيد بالقوافي. ويرى البيانيون أن حسنه قائم كحسن السجع على مجموعة من الضوابط منها: أن تكون الفواصل على زنة واحدة. وأن لا تكون فاصلة الجزء الأول بعيدة المشاكلة لفاصلة الجزء الثاني. وأن تكون العبارات قصيرة متساوية، وإلا فليكن الأخير أطول من الأول.[1].

يقول يحيى بن حمزة في هذا الصدد: " ويقع (أي السجع) في الكلام المنثور وهو في مقابلة التصريع في الكلام المنظوم الموزون في الشعر (...) ومعناه في ألسنة علماء البيان، اتفاق الفواصل في الكلام المنثور في الحرف أو في الوزن أو في مجموعها(...) فإن اتفقت الأعجاز في الفواصل مع اتفاق الوزن سمي المتوازي (..) وإن اتفقا في الأعجاز من غير وزن، سمي المطرف (..) وإن اتفق في الوزن دون الحرف سمي المتوازن..." [2]. ومن أمثلة الأسلوب المتوازن لدى المحاسبي قوله: " قلت: فالحالة التي يستحكم بها ما هي؟

قال: تعاهد أخلاقها، وإتباع مروءة معرفتها، واحتياط القلب بضبطها، ومعرفة قدرها، والحرص على جمعها، والرغبة في بلوغها، وصيانات كراماتها، ودوام الشكر عليها، والتواضع في وقت ورودها، والخضوع في حالاتها، واستعمالها في نفسها، وكثرة العادات في مشاهدتها، وتكرير القلب لضرب أمثالها، ونشرها في كل وقت، وعرضها على الموافقة في إصابتها، فهذا الذي يمكنه من القوة على نشرها.

فإذا استحكم في حالاتها، تفجرت على لسانه إلى معادنها، وهطلت عليه مزن سحائب صيبها، ونظر إلى إصابة الحق في توفيقها. "[3].

---

(1) أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 143.

(2) يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، ج 3 ، 1982، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 18 - 19

(3) الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص 294- 295.



" خاتمة "

انطلق الكتاب من طرح إشكال قراءة التراث العربي الإسلامي، بوصفه مدخلا لخوض مغامرة تقييم أحد الحقول المعرفية الهامة في التراث، وهو حقل التصوف الإسلامي.

وخلصنا إلى أن القراءة التقويمية المتكاملة للتراث العربي الإسلامي يقودها توجهان اثنان، حسب طه عبد الرحمن، وهما " التوجه الآلي" و"التوجه الشمولي" . أما التوجه الآلي فيذهب إلى أن الوسائل الإنتاجية للنص التراثي متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب، تنقسم إلى " آليات مادية " كالوسائل التسديدية و التأنيسية، و " آليات تصويرية " كالوسائل اللغوية المنطقية.

و أما التوجه الشمولي فيذهب إلى ضرورة تقبل التراث بوصفه وحدة متناسقة.

و قد أثار عنوان الكتاب " الرؤيا الإنسانية الصوفية عند أبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة 243 ه " إشكالات مفاهيمية حاولنا ملامستها و مواجهتها.

و استرشاداً بما توصلنا إليه في مدخل البحث من قناعة مفادها أن أفضل وسيط لقراءة التراث العربي الإسلامي هو التراث نفسه، استقينا مفهومنا لمصطلح " الإنسانية " من التراث، ومن خلال كتاب " المقابسات " لأبي حيان التوحيدي وغيره. و قد انتصر التوحيدي في تعريفه " للإنسانية " للجانب الأخلاقي في الإنسان على حساب الجوانب الأخرى. و ذهب إلى أن الإنسان ما خُلق إلا ليتخلق، و أنه لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ماله من التخلق الذي من أجله خُلق.

ولما كانت الأخلاق مرتبطة بالدين في أسمى صورها، كان الإنسان هو ذاك الكائن الحي المتدين المتخلق.

ويحضر هذا المفهوم الأخلاقي للإنسان في التصوف الإسلامي حضورا قويا.

وقد استطاع التصوف الإسلامي، من خلال الحارث المحاسبي وأئمة الاقتداء من بعده، أن يشكل رؤيا إنسانية صادقة؛من الياتها الإنتاجية: مبدأ " التأييد " ومبدأ " الصدق " و سمة " المشاهدة ".

والرؤيا التي قصدناها هي جعل اللامرئي قابلا للرؤية، عن طريق المشاهدة القلبية التي لا يمكن أن تتجاوز عالم " الوهم " و " التخييل ".

وقد حل مصطلح " الرؤيا الإنسانية " عندنا محل مصطلح " النزعة الإنسانية " الذي تحاشيناه لارتباطه بمادية الفلسفة الإنسانيةHumanisme.

إن الرؤيا الإنسانية الصوفية في الخطاب العرفاني الإسلامي قامت على مبدأ " التخليق " الذي يستند إلى عمليتين اثنتين وهما: " التطهير"، أي تجديد التربية ووصل النظر بالعمل، وأيضا " الترسيخ " وهو " تأييد التجربة ".

وقد توصلنا إلى أن الصوفي المتخلق الذي يسعى إلى التخلق بأخلاق الرسول الكريم (ص) يعمل جاهدا على إيجاد النموذج الحي المؤتمن على أخلاق الرسول (ص) وأفعاله وسنته، ليُحَصل على يده ما لا يقدر على تحصيله بنفسه.

وإن الباعث على الاقتداء بالنموذج الأخلاقي الحي المتخلق بأخلاق الرسول (ص) هو الذي أوصل التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري إلى ما وصلت إليه من نضج وتكامل ورقي فكري وصفاء سلوكي وتكامل معرفي بين مختلف مدارسها، رغم اختلاف البيئات التي نشأت فيها هذه التجارب وترعرعت واختمرت.

وقد قامت الرؤيا الإنسانية الصوفية عند المحاسبي على طرائق تحققية وتوجهات كمالية، وعولت على التجربة العملية، وعلى النظر العملي الحي، وطلب الكمال في العمل الشرعي، وصدرت عن معرفة مستغرقة في الاشتغال الشرعي، مما أدى إلى إحداث نوع من التكامل والتساند لدى المحاسبي بين

"البيان" (الشرع) و" العرفان " (الحقيقة)؛ وهو التكامل الذي أطلقنا عليه مجازا اسم المصالحة بين البيان والعرفان، لأننا توصلنا إلى عدم وجود أية قطيعة على الإطلاق بين البيان والعرفان لتكون هناك مصالحة. وتوصلنا إلى أن المحاسبي لم يؤسس " البيان " على العرفان، كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري، بل على العكس من ذلك أسس " العرفان " على البيان.

لقد تمكن المحاسبي خير تمكن من علوم البيان الواجب توفرها في "النموذج الأخلاقي الحي" المقتدى به. ولذلك كان على وعي تام بأبعاد مشروعه الأخلاقي الذي يبغي من خلاله تأسيس العرفان على البيان. و قد نجح في ذلك و توفق في تأسيس العقل والمعقولية على الله، وفي إثراء وإغناء المفهوم البياني للعقل العربي، مسترشدا باللغة وما اصطلح عليه العرب وبالقرآن والسنة (صحيحها وضعيفها) وأقوال من سبقوه من البيانيين. وقد توسل بكل ذلك الإرث اللغوي والمعرفي والشفهي العربي من أجل صياغة مفهوم عالم ومتكامل للعقل، يشكل منهجا صارما لمعرفة صوفية إسلامية معتدلة وعملية ومؤيدة.

وقد خلصنا إلى أن المحاسبي قد نجح في التوفيق بين آيات الجلال والرهبة في القرآن وآيات الجمال والرحمة فيه، وخصوصا فيما يتعلق بالمحبة الإلهية. وقد وازن باقتدار شديد بين مناحي التقليد والاتباع في خطابه وبين آفاق التجديد والابتداع.

وتمكن من خلق نوع من التكامل والتساند بين مرتكزات معرفية صوفية ثلاث، وهي: المعرفة والعقل بوصفه أداة لها، والمحبة باعتبارها ثمرة من ثمار المعرفة.

وثبت لنا بالملموس أن الممارسة التحققية عند المحاسبي ترتبط بجانب آخر يكملها ويغنيها ويعطيها المصداقية والواقعية، لارتباطه بالتجربة الحية وبما هو عملي سلوكي. ونعني بالقول "الممارسة التخلقية" عنده، أي جانب التربية المبنية على تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية.

ومن بين المسلمات التي آمنا بها وتوصلنا إليها واسترشدنا بها في البحث عن أبعاد ومظاهر " الممارسة التخلقية " عند المحاسبي، نذكر أن الممارسة التخلقية تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس والمشاركة في تربية الإنسانية، إذ لا يوجد فيها نظر بدون عمل ولا عمل بدون نظر، بل حياة متكاملة، قوامها معرفة الذات ومعرفة الآخر وإرشاده لبر الأمان.

ولم يكن باعث المحاسبي على التأليف في الأخلاق فعلا اختياريا، بل رد فعل طبيعي ضد ما عايشه من أجواء الصراع الذي تحدث عنه، والذي احتدم في القرن الثالث الهجري بفعل أزمة القيم وكثرة الخلافات والنزاعات السياسية والمذهبية والكلامية وتفشي الرذيلة والفساد والترف والمجون.

وقد انضم المحاسبي، على إثر هذه العوامل، إلى صف "الغرباء" الذين تمرد على "صمتهم" وخرج على أساليبهم الرمزية والإشارية، ففتح بذلك عهدا جديدا من التأليف والتبويب والتصنيف في علم "أخلاق الدين" وعلم "العبادة الباطنية القلبية" وعلم "المعاملة".

وتكلم المحاسبي في تفاصيل الممارسة التخلقية، وحلل مراتبها ومقاماتها وأحوالها. وحسم في بعض نواحيها العملية التي لا تستقيم بدونها وهي "الزهد".

وانتصر المحاسبي للمفهوم الذي يرى في الزهد " الترك والبغض " مع موافقته، بفعل اختمار تجربته التحققية والتخلقية وتقدمه في السن، الجماعة القائلة إن الزهد هو "برودة وقع الأشياء في القلب، بإن يستوي وجودها وعدمها".

وخلصنا إلى أن الممارسة التخلقية التغييرية عند المحاسبي أحدثت قطيعة مع مظاهر "التسييس والتجريد"، وعولت على "المبدأ التقويمي" الذي يستند في التحصيل والتوصيل إلى نماذج أخلاقية حية (مقتضى الاتباع)، وأخذت بالتأنيس (التخليق).

وتبين لنا من خلال نماذج نصية معينة أن المحاسبي زاوج بين التجديد والابتكار وبين المحافظة والتقليد في ممارسته التخلقية. مما يعني أن نزوع المحاسبي إلى الإبداع والابتداع في الأخلاق عموما لا يتجاوز كونه "معاينة"

و"كشفا" و"مبادرة" و"تكييفا" للقيمة الخلقية مع الموقف الإنساني المستجد والحاجة الاجتماعية الطارئة.

وتعرفنا مناحي الالتقاء والافتراق بين الرؤيا الإنسانية والرؤيا الجمالية، وأدركنا أن الرؤيا الإنسانية الصوفية (التخليق) ليست هي بالضرورة الرؤيا الجمالية الإبداعية، رغم اشتراكهما في البعد التأنيسي. كماأن القيمة الخلقية تختلف في طبيعتها عن القيمة الجمالية. ويبقى للقيمة الخلقية والفضيلة دور حاسم في تقييد الرؤيا الجمالية الإبداعية لأن أداة القيمة الخلقية وهي "العقل العملي" تستبعد كثيرا من مظاهر الخير الجمالي، بغية تحقيق أقصى ما يمكن من السعادة.

إن إدراكنا لمجال الفن هو إدراك " للقيمة " التي أضفناها إلى الأشياء من نماذجنا الروحية المثلى، التي استعرناها من عالم الإمكان.

وقد تنبه متصوفة الإسلام إلى عالم الإمكان، ولأجل ذلك طوعوا اللغة لمعاينته ومعانقته. وقد وقفنا على ذلك في كتاب "التوهم" للحارث المحاسبي، الذي يعتبر أول تصور متكامل لنمط من المنطق لم تتضح معالمه حتى الآن، وهو منطق الإرادة Boulomaeielogic الذي يوصل إلى عالم الإمكان.

ومن خلال كتاب " التوهم " عالجنا إشكالات نقدية وبلاغية وتجنيسية مخصوصة، خرجنا منها بخلاصات مفادها:

أ- إن مصطلح " التوهم " الذي استعمله المحاسبي يفيد "التخيل" و"التمثل" في الدلالة العربية القديمة، مما يعني أن المحاسبي كان منسجما مع الثقافة اللغوية والبلاغية والبيانية لعصره.

ب- إن كتاب "التوهم" يمكن تصنيفه ضمن جنس " الحكاية " لكونه يتوفر على مكونات وشروط الحكاية حسب المفهوم المعاصر.

ج- تستوعب كلمة " التخييل " التي لامس المحاسبي بعض دلالاتها، الدلالة المعاصرة لكلمةimagintation التي تدل على التأليف بين الصور

وإعادة تشكيلها. وقد قام كتاب "التوهم" على الارتباط بين التخييل والتصوير البصري الحسي لعوالم غيبية (عالم الآخرة) أخبر عنها القران الكريم.

وأخيرا، ارتبطت الرؤيا الجمالية عند المحاسبي بوظيفة الحجاج التي تهتدي بالعقل العملي، وتتوسل بالأشكال التعبيرية والمكونات البلاغية المناسبة للمقام والمحققة للتوازن بين الجمالي والأخلاقي؛ من مثل سمات الاستشهاد والحوارية والتوليد والتقسيم وتعاقب المفاهيم والتحديد والتعريف والحث والتحريض والحكمة والموعظة والتمثيل والتوازن الإنشائي..

فهرس المصادر و المراجع

أ- الكتب.

1- إبراهيم (زكريا)، مشكلات فلسفية، " مشكلة الحب "، دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية، 1970.

2- إبراهيم (زكريا)، مشكلات فلسفية، "المشكلة الخلقية"، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ط1 ،1969.

3- إبراهيم (مجدي)، التصوف السني، حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002.

4- ابن أبي الدنيا، العقل و فضله، لبنان، ط 1، 2003م.

5- ابن الخطيب (لسان الدين)، روضة التعريف بالحب الشريف، الجزء الأول، تحقيق: محمد الكتاني، بيروت، ط 1، 1970.

6- ابن المبارك (عبد الله)، الزهد، تحقيق وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

7- ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية بمصر، 1348ه.

8- ابن تيمية (أحمد)، التصوف والصوفية، جمع وترتيب وتحقيق: محمد طاهر الزين، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، ط 1، 1993.

9- ابن تيمية (أحمد)، مجموع الفتاوى، طبعة مكتبة المعارف، طبعة مكتبة المعارف.

10- ابن جعفر(قدامة)، نقد النثر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982.

11- ابن حنبل (أحمد)، الزهد، دار الإمام أحمد للنشر و التوزيع، ط 1.

12- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت.

13- ابن خلدون (عبد الرحمن)، شفاء السائل لتهذيب المسائل، معارضة وتعليق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، إسطامبول 1957.

14- ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني.

15- ابن عامر (توفيق)، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، تونس 1981.

16- ابن عبد ربه (أحمد)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1952.

17- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، دار الفكر، الجزء الثاني.

18- ابن كثير (الحافظ)، البداية و النهاية، دار الرشيد، حلب، مكتبة الأقصى، القاهرة، الجزء العاشر.

19- ابن كثير، البداية والنهاية، مج 2، ج7، المكتبة العصرية- بيروت – ط 2004.

20- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، الجزء الثالث، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006.

21- ابن منظور (محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد 11. سنة 1965.

22- أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، طبعة 1992.

23- الأتابكي (جمال الدين)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الجزء الثاني.

24- أدونيس (علي أحمد سعيد)، زمن الشعر،دار العمدة، بيروت، الطبعة الثانة، منقحة ومزيدة.

25- أدونيس (علي أحمد سعيد)، مقدمة الشعر العربي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 5، 1986.

26- أركون (محمد)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 1977.

27- الاصفهاني (أبو نعيم أحمد عبد الله)، حلية الاولياء وطبقات الأصفياء، ج10 - ط دار الفكر- بيروت.

28- الأصفهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت- لبنان.

29- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

30- أنقار (محمد)، بلاغة النص المسرحي، مطبعة الحداد يوسف إخوان، تطوان، ط1، 1996.

31- أنقار (محمد)، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الإسبانية، مكتبة الإدريسي للنشر والتوزيع، تطوان، المغرب، ط 1، يناير1994.

32- البخاري (الإمام)، صحيح البخاري، المكتبة العصرية – بيروت- ط6، 2000.

33- بدوي (عبد الرحمن)، الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات- الكويت، الطبعة الأولى 1975.

34- بدوي (عبد الرحمن)، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1- 1975- ط 2- 1978.

35- برادة (محمد)، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، الطبعة الأولى، 2003.

36- البغدادي (الخطيب)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463ه، دار الفكر، الجزء الثامن.

37- البغدادي (الخطيب)، تاريخ بغداد، دار الفكر، الجزء 13.

38- بلقاسم (خالد)، الكتابة و التصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.

39- بنعمارة (محمد)، الأثرالصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الطبعة الأولى، 2001.

40- تيزيني (طيب)، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى.

41- الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي.

42- الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2.

43- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية.

44- الجابري (محمد عابد)، نقد العقل العربي4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط 2.

45- جلال شرف (محمد)، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

46- الجوزية (ابن القيم)، مدارج السالكين، تهذيب عبد المنعم صالح العلي العربي، طبعة المغرب، 1991.

47- الجوزية (ابن القيم)، مفتاح السعادة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الأول.

48- الحافظ المري (جمال الدين يوسف)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق أحمد علي عبيد وحسن أحمد آغا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 9.

49- حسن عبد الله (محمد)، الحب في التراث العربي، دار المعارف، القاهرة.

50- حسين جودة (ناجي)، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992 م.

51- الحفني (عبد المنعم)، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط 2. 1982 .

52- حميش (سالم)، الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى 1991.

53- الحنبلي (ابن العماد)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الثاني.

54- حنفي (حسن)، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، بيروت، ط1، 1992.

55- الدباغ (أبو زيد) وابن ناجي، معالم الإيمان، الجزء الأول، ط 1388.

56- الذهبي (أحمد بن عثمان)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القسم الأول.

57- الراسخي (فروزان)، المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي حتى القرن الثامن الهجري، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط1 ، 2004.

58- روبيرت ياوس (هاوس)، جمالية التلقي (من أجل تأويل جديد للنص الآدبي)، تقديم و ترجمة - د. رشيد بنحدو - ط1 - 2003.

59- سانتيانا (جورج)، الإحساس بالجمال تخطيط لنظرية في علم الجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي وزكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ومؤسسة فرانكلين القاهرة، نيويورك.

60- سبيلا (محمد) و بنعبد العالي عبد السلام، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة ومترجمة، إفريقيا الشرق، 2001 .

61- ستيس (ولتر)، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة 1999 .

62- السلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3 ، 1986 .

63- السهروردي (شهاب الدين)، عوارف المعارف، ضبط وتصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999 .

64- السهروردي (شهاب الدين)، مقامات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق اميل المعلوف، دار المشرق- بيروت – لبنان، ط 1، 1993 .

65- شرف (محمد جلال)، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1980 .

66- الشرقاوي (حسن)، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987م.

67- الشرقاوي (محمد عبد الله)، الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1955 م .

68- الشعراني (عبد الوهاب)، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، حققه وقدم له: طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عبد الشافي، مكتبة المعارف- بيروت، الجزء الأول .

69- الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الأول.

70- شهبة (ابن قاضي)، طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، دار النشر، عالم الكتب، بيروت، ج 2 ، ط 1 ، 1407 ه.

71- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، اعتناء وتعليق: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الجزء الأول، ط1 ، 1994 .

72- شوفليي (جان)، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق.

73- الطيباوي (عبد اللطيف)، التصوف الإسلامي، بحث في تطور الفكر العربي، دار العصر للطبع والنشر، مصر.

74- ظهير (إحسان إلهي)، التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

75- عاطف الزين (سميح)، الصوفية في نظر الإسلام، دراسة و تحليل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 3، 1995م.

76- عبد الحق (منصف)، الكتابة و التجربة الصوفية، نموذج محيي الدين ابن عربي، مطبعة عكاظ، الرباط، ط 1، 1988م.

77- عبد الدايم (صابر)، الأدب الصوفي، اتجاهاته وخصائصه، ط 2، 1984م

78- عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 2 – 1997

79- عبد الرحمن (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994 .

80- عبد الرحمن (طه)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1– 2000.

81- عبد الرحمن (طه)، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- الطبعة2- 2000.

82- عبد المهيمن (أحمد)، نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية.

83- عدل الدين سالم (محمود)، الإنسان في فلسفة الغزالي و تصوفه، دار الفكر العربي.

84- العراقي (عاطف)، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، إعداد: زكي محمود عدل الدين سالم، دار الفكر العربي.

85- العروي (عبد الله)، الإيديولوجية العربية المعاصرة، نقله إلى العربية: محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت.

86- العسقلاني (ابن حُجر)، تهذيب التهذيب، دار الكتاب الإسلامي لإحياء ونشر التراث الإسلامي، الجزء الأول.

87- عصفور (جابر)، الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط 3 - 1992 .

88- عفيفي (أبو العلا)، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت.

89- عمارة (محمد)، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980.

90- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، مطبعة شركة دار الكتب العربية الكبرى، الجزء الأول.

91- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، مطبعة شركة دار الكتب العربية الكبرى، الجزء الثالث.

92- الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 1991.

93- القرضاوي (يوسف)، العقل والعلم في القرآن الكريم، الناشر مكتبة وهبة.

94- القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلى عبد الحميد بلطجي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 1993.

95- كوربان (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1966.

96- كيليطو (عبد الفتاح)، الأدب و الغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار توبقال للنشر، ط 2، 2006.

97- ماسينيون (لوي)، التصوف، ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس و حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة.
98- المحاسبي (الحارث)، الوصايا، تحقيق و تعليق و تقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1986.
99- المحاسبي (الحارث)، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 4، 1985م.
100- المحاسبي (الحارث)، العقل و فهم القرآن، تقديم و تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 3- 1982م.
101- المحاسبي (الحارث)، بدء من أناب إلى الله، و يليه آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 2، 2005م.
102- المحاسبي (الحارث)، رسالة المسترشدين، تحقيق و تخريج و تعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، ط 9.
103- المحاسبي (الحارث)، شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق: صالح أحمد الشامي، دار القلم، بيروت.
104- محمد داود (عبد الباري)، الفناء عند الصوفية المسلمين والعقائد الأخرى، دراسة مقارنة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، يناير 1979.
105- محمد عياد (شكري)، مبادئ في علم الأسلوب العربي، مقدمة في أصول النقد (دائرة الإبداع)، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر.
106- محمد منصور (إبراهيم)، الشعر و التصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مطبعة دار الامان، ط 1، 1999.
107- محمود (عبد الحليم)، أستاذ السائرين، الحارث بن أسد المحاسبي، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع.
108- مسلم (الإمام)، صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

109- مسلم، الصحيح، كتاب البر و الصلة و الأدب، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث، بيروت.

110- مشبال (محمد)، بلاغة النادرة، منشورات نادي الكتاب بكلية الآداب بتطوان، مطبعة أدو المغرب، تطوان، ط 1، 1998.

111- مصطفى حلمي (محمد)، ابن الفارض والحب الإلهي، دارالمعارف، مصر.

112- المصطفى عزام (محمد)، المصطلح الصوفي بين التجربة و التأويل، ط 1، يناير 2000.

113- المعري (أبو العلاء)، رسالة الغفران، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

114- المقدسي (أنيس)، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة.

115- المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر للطباعة والنشر، المجلد الأول، الجزء الأول.

116- المناوي (عبد الرؤوف)، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية أو طبقات المناوي الكبرى، تحقيق و تقديم: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث.

117- ناصف (مصطفى)، الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

118- النجار (عامر)، التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

119- الونشريسي (أحمد بن يحيى)، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية و الأندلس و المغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الجزء الحادي عشر.

120- يحيى بن حمزة (العلوي)، الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 3، 1982.

121- يقطين (سعيد)، الرواية و التراث، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، ط 1، أغسطس 1992.

122- يقطين (سعيد)، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1997.

II- الدوريات

1- ابن عياد (محمد)، مقال: التلقي والتأويل، مدخل نظري، مجلة: "علامات"، محور العدد: التلقي و التأويل، العدد: 10، 1998.

2- أبو ديب (كمال)، مجلة فصول، م14، ع4، شتاء 1996.

3- أنقار(محمد)، مقال: البلاغة و السمة، مجلة: فكر و نقد.

4- أنقار(محمد)، مقال: الصورة الروائية بين النقد و الإبداع، مجلة: فصول (زمن الرواية)، العدد الرابع، 1993.

5- أنقار(محمد)، مقال: دولار زيد، عند التجنيس و النوع و المقارنة، مجلة: مواسم.

6- تودروف (تزفيطان)، الأجناس الأدبية، ترجمة: جواد الرامي، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 18، أبريل 1999.

7- الجابري(محمد عابد)، جريدة المحرر، تاريخ 1979/03/8.

8- السهيلي (أبو قاسم)، مسائل في النحو و اللغة و الحديث و الفقه، تحقيق، طه محسن، مجلة المورد العراقية، المجلد 18، عدد 33- 1410ه - 1989م.

9- سويرتي (محمد)، اللغة ودلالاتها، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، مجلة: عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد3، يناير- مارس 2000.

10- العوفي (ذ)، محاضرة: المدخل اللغوي، قراءة في النص القديم، ندوة: الأدب القديم أية قراءة ؟ جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية: الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، سلسلة بحوث ومناظرات.

11- مشبال (محمد)، مقال: البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، مجلة: فكر ونقد.

12- نقوري (ادريس)، محاضرة: قراءة التراث بالتراث، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية: الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، سلسلة بحوث ومناظرات.

13- ولد محمد الأمين (محمد سالم)، مفهوم الحجاج عند " بيرلمان " وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة: عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد 3، يناير – مارس 2000 .

14- وهب (ذ)، محاضرة: القراءة / النقد، حدود وآفاق، ندوة: الأدب القديم، أية قراءة، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، سلسلة بحوث ومناظرات.



الرؤيا الإنسانية الصوفية عند الحارث بن أسد المحاسبي

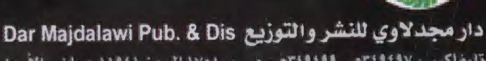
هذا الكتاب قراءة جادّة في الخطاب الصوفي الإسلامي عند إمام مدرسة التصوّف في بغداد خلال القرن الثالث الهجري. وهي قراءة تنفتح على التراث الإسلامي عموما دون مفاضلة بين حقوله المعرفية، من برهان وعرفان وبيان.وتستفيد، عن وعي تام، من الدراسات الحداثية الفكرية والأسلوبية والبلاغية والجمالية ذات الصلة بالموضوع.

وتنطلق القراءة من مسلمة أساسية مفادها أن التراث العربي الإسلامي لا تخرج آلياته التكوينية وسماته البلاغية عن «الشمولية» و«الحركية» و«الواقعية» و«الوسطية» و«المثالية الروحانية» و«التأنيسية».

وإن مصطلح «الرؤيا الإنسانية» الذي نُشَغِّلُهُ في الكتاب يستمد مشروعيته من التراث نفسه، ومن خلال كتاب «المقابسات» لأبي حيان التوحيدي وغيره. وفيه ننتصر للجانب الأخلاقي في الإنسان على حساب الجوانب الأخرى استجابة لخطاب المحاسبي الصوفي الذي يولي للبعد التأنيسي الأخلاقي والمعنوي والروحي والغيبي عنايته القصوى.

وحلّ مصطلح «الرؤيا الإنسانية» في الكتاب محل مصطلح « النزعة الإنسانية» الذي تحاشينا استعماله لارتباطه في الأذهان بمادية الفلسفة الإنسانية الغربية Humanisme.





دار مجدلاوي للنشر والتوزيع Dar Majdalawi Pub. & Dis
تليفاكس : ٥٣٤٩٤٩٧ - ٥٣٤٩٤٩٩ - ص.ب ١٧٥٨ الرمز ١١٩٤١ عمان - الأردن
Telefax : 5349497 - 5349499 - P.O.Box : 1758 Code 11941 Amman - Jordan
E-mail : customer@majdalawibooks.com www.majdalawibooks.com

